Lucas F. Mateo Seco

TEOLOGÍA TRINITARIA
Dios Padre

RIALP

TEOLOGÍA TRINITARIA: DIOS PADRE

LUCAS F. MATEO-SECO

TEOLOGÍA TRINITARIA: DIOS PADRE

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

© 2003 *by* LUCAS F. MATEO-SECO
© 2003 *by* EDICIONES RIALP, S. A., Alcalá, 290, 28027 Madrid

Con aprobación eclesiástica del Arzobispado
de Madrid, octubre 2003.

Ilustración cubierta: Anónimo s. XVIII, pintura al fresco.
Abanassi (Bulgaria)

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

ISBN: 84-321-3464-3
Depósito legal: M-32.397-2003
Impreso en Gráficas Rógar, S. A., Navalcarnero (Madrid)

ÍNDICE

PRÓLOGO 13

Parte I

LA REVELACIÓN DE DIOS PADRE
EN LA SAGRADA ESCRITURA

1. EL DIOS DE JESUCRISTO 19
   Una radical novedad 20
   Una estrecha continuidad 21
   Jesús confirma la doctrina del Antiguo Testamento sobre Dios 22
   Los atributos divinos 24
   Jesús realiza una revelación radicalmente nueva de la paternidad de Dios 25
   El Abbá de Jesús 27
   El Padre y el Hijo, una sola cosa 29
   El Padre y el Espíritu Santo 32
   El misterio del Padre 33
   BIBLIOGRAFÍA 34

2. DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO 35
La progresiva revelación que Dios hace de sí mismo en el Antiguo Testamento 36
Las etapas de la Revelación de Dios 37
Los nombres y el nombre de Dios 39
Los rasgos del Dios de la Alianza 42
La omnipotencia de Dios 43
El Dios vivo 44
La fidelidad de Dios 44
La omnipresencia de Dios 45
La santidad de Dios 47
La misericordia de Dios 48
La revelación de Dios como Padre en el Antiguo Testamento 49
BIBLIOGRAFÍA 54

Parte II

LA PERSONA DEL PADRE EN LA TRINIDAD

3. EL PADRE, PRINCIPIO SIN PRINCIPIO 59
El Padre en la primera liturgia 60
El Padre, fuente y origen de toda la Trinidad 62
El Padre y la esencia divina 64
La esencia divina ni se multiplica ni se divide en la generación 65
Las tres divinas Personas son un mismo y único acto eterno de inteligencia y de amor 66
Los nombres de la primera Persona de la Trinidad 67
Principio 68
Principio y causa 69
Padre 71
Ingénito 74

«Ingénito» ¿nombre de Dios o del Padre? 74
Nombres positivos y negativos 75
Nombres absolutos y nombres relativos 76
BIBLIOGRAFÍA 77

4. LA PATERNIDAD DEL PADRE 78
El concepto de generación en Dios 79
La procesión del Verbo según la operación del entendimiento 83
El Padre como Persona divina: el concepto de persona aplicado a los Tres de la Trinidad 88
Persona divina y relación subsistente 90
Diferencia entre los teólogos en torno a la razón por la que el Padre es Padre 92
BIBLIOGRAFÍA 97

5. EL PADRE EN LA UNIDAD DE LA TRINIDAD 98
La igualdad de las tres divinas Personas y las herejías trinitarias 98
El *ordo originis* y la igualdad de las tres divinas Personas 101
El testimonio de la liturgia y de la oración cristiana en torno al orden intratrinitario 102
BIBLIOGRAFÍA 109

Parte III

EL DESIGNIO PATERNO DE DIOS SOBRE EL MUNDO

6. DIOS PADRE, CREADOR Y SEÑOR DE LA HISTORIA ... 113
La bondad del Padre manifestada en la creación y la vocación sobrenatural del hombre 113

La creación y la salvación como obra de toda la Trinidad 117
Dios Padre, fuente de vida 120
La providencia paterna de Dios sobre el mundo y su manifestación en la historia de la salvación 122
La salvación como fidelidad del Padre a su paternidad ante el pecado del hombre 124
BIBLIOGRAFÍA 126

7. DIOS PADRE Y EL ENVÍO DEL HIJO AL MUNDO 128
La Encarnación como proyecto salvador de Dios 128
El envío del Hijo para adoptarnos en Él como hijos .. 131
El cumplimiento de la voluntad del Padre, fin de la vida de Cristo 135
La Resurrección de Cristo, obra de la Trinidad; su especial atribución al Padre 138
BIBLIOGRAFÍA 140

8. DIOS PADRE Y NUESTRA FILIACIÓN DIVINA 141
Nuestra filiación adoptiva como vida real donada en Cristo por el Espíritu 141
Hijos del Padre 147
Filiación divina y transformación de nuestro ser 149
La inhabitación de la Trinidad en el alma y su desarrollo en la visión beatífica 152
Gracia increada y gracia creada 155
La salvación como retorno al Padre en el Hijo por medio del Espíritu Santo 157
BIBLIOGRAFÍA 158

CONCLUSIÓN 161

BIBLIOGRAFÍA 163

«Habíamos empezado con plegarias vocales, sencillas, encantadoras, que aprendimos en nuestra niñez, y que no nos gustaría abandonar nunca. La oración, que comenzó con esa ingenuidad pueril, se desarrolla ahora en cauce ancho, manso y seguro, porque sigue el paso de la amistad con Aquel que afirmó: *Yo soy el camino* (Ioh XIV, 6). Si amamos a Cristo así, si con divino atrevimiento nos refugiamos en la abertura que la lanza dejó en su Costado, se cumplirá la promesa del Maestro: *cualquiera que me ama, observará mi doctrina, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos mansión dentro de él* (Ioh XIV, 23).

El corazón necesita, entonces, distinguir y adorar a cada una de las Personas divinas. De algún modo, es un descubrimiento, el que realiza el alma en la vida sobrenatural, como los de una criaturica que va abriendo los ojos a la existencia. Y se entretiene amorosamente con el Padre y con el Hijo y con el Espíritu Santo; y se somete fácilmente a la actividad del Paráclito vivificador, que se nos entrega sin merecerlo: ¡los dones y las virtudes sobrenaturales!».

(San Josemaría Escrivá de Balaguer, *Hacia la Santidad.* Homilía, 26-XI-1967)

PRÓLOGO

La profesión de fe cristiana, el *Credo*, comienza con esta afirmación: *Creo en Dios Padre*, es decir, creo en el Padre que, en su eternidad divina, está en el origen del Hijo y del Espíritu Santo. En coherencia con ella, toda la oración cristiana, especialmente la oración litúrgica, comienza signándose «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», y se dirige a Dios Padre «por nuestro Señor Jesucristo que contigo vive y reina en la unidad del Espíritu Santo y es Dios por los siglos de los siglos». Se muestra así vivamente el movimiento —el *exitus-reditus*— de la creación: todo viene del Padre como de su fuente y todo se dirige al Padre como a su término. Él es fuente y origen de todo; Él es también el término último al que se dirige nuestra adoración y nuestra acción de gracias.

Cristo mismo entiende su vida como una salida del Padre y una vuelta al Padre (cfr Jn 16, 18). De hecho, su misión es revelar el Padre a los hombres con el fin de llevarlos a Él. Y es que la vida eterna consiste precisamente en esto: en conocer al Padre y a su enviado Jesucristo (cfr Jn 17, 3). Toda la vida de Cristo es testimonio y revelación del Padre, pues entre Cristo y el Padre existe tal unidad que pudo decir a Felipe en la Última Cena: *Felipe, quien me ha visto a mí, ha visto al Padre* (Jn 14, 9).

Todo el ser y toda la vida de Cristo están filialmente vueltos hacia el Padre, hasta tal punto que su alimento no es otro que hacer la voluntad del Padre (Jn 4, 34), y al invitar a su seguimiento, exhorta enérgicamente a sus discípulos a ser perfectos «como es perfecto vuestro Padre celestial» (Mt 5, 48). Esto ha de llevar al cristiano de nuestro tiempo a un útil examen de conciencia con un razonamiento parecido a éste: Si Cristo ha venido al mundo para dar a conocer al Padre, ¿qué esfuerzo realizo yo para conocerlo verdaderamente?

El esfuerzo por conocer al Padre fue el centro de la preparación de toda la Iglesia a las celebraciones del año 2000, con la firme convicción de que «toda la vida cristiana es como una gran *peregrinación hacia la casa del Padre*, del cual se descubre cada día su amor incondicionado por toda criatura humana, y en particular por el *hijo pródigo* (cfr Lc 15, 11-32). Esta peregrinación afecta a lo íntimo de la persona, prolongándose después a la comunidad creyente para alcanzar a la humanidad entera»[1].

Las páginas que siguen han sido concebidas como una modesta aportación a este itinerario hacia el Padre. Se trata de una aportación perteneciente al ámbito noético; una aportación, justo es decirlo, situada en el fatigoso, pero imprescindible empeño por conocer mediante el estudio lo que el Padre ha dicho de sí mismo, primero por medio de los profetas y, finalmente, por medio de su Hijo (cfr Hbr 1, 1-2).

Este pequeño tratado está dividido en tres partes. La primera está dedicada a *la revelación de Dios Padre en la Sagrada Escritura*, y se centra en dos cuestiones: la primera, la revelación que hace Jesucristo de su relación filial al Padre y, en consecuencia, de la paternidad existente en la intimidad de Dios; la segunda está dedicada a la revelación de Dios en el Antiguo

---

[1] Juan Pablo II, Carta Apost. *Tertio millennio adveniente*, (10.XI.1994), n. 49.

Testamento, pues Jesús llama su *Abbá* (cfr Mc 14, 36) precisamente al Dios adorado en el Antiguo Testamento.

La segunda parte, titulada *La Persona del Padre en la Trinidad*, estudia las cuestiones que se suelen tratar al considerar la teología sobre Dios Padre, es decir, las notas que le distinguen de las otras dos Personas divinas, la radicalidad con que es necesario entender que se da generación en Dios, y la unidad trinitaria, fundada precisamente en la Persona del Padre.

La tercera parte, titulada *El designio paterno de Dios sobre el mundo*, considera la relación de Dios Padre con todo lo creado y, especialmente, con nosotros, los hombres. Mirada la cuestión desde la teología del Padre, es necesario decir que la creación del mundo y el envío del Hijo, es decir, Creación y Redención, tienen como fin el que los hombres lleguemos a ser hijos en el Hijo por el Espíritu Santo, es decir, tienen como fin «extender» la paternidad del Padre hasta los hombres (cfr Ga 4, 4-5).

Estas páginas tienen, pues, un objetivo sencillo y concreto: dar a conocer con cierto detalle lo que la fe y la teología dicen específicamente en torno a la Persona de Dios Padre, dando por supuesto que se han estudiado ya en la asignatura de Dios Uno y Trino los temas fundamentales de la doctrina trinitaria y que se ha dedicado al estudio de cada una de las Personas divinas un espacio exiguo.

Escribí hace pocos años un manual sobre Dios Uno y Trino[2], en el que se encuentran tratadas con mayor extensión las cuestiones generales a que se alude en estas páginas. A ese libro me remito para un tratamiento más amplio o para una consideración más completa del misterio trinitario.

Estas páginas se escriben en el Centenario de Josemaría Escrivá de Balaguer. Es también el año de su canonización. Es conocida la decisiva importancia que en su itinerario espiritual

---

[2] Cfr L.F. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998, 774 pp.

tuvo el «descubrimiento» de la paternidad divina, saboreando precisamente las palabras del Nuevo Testamento: *¡Abbá!, ¡Pater!* Esta convicción gozosa dio alas de juventud a toda su vida y le llenó de santa audacia. Y es que, diciéndolo con sus mismas palabras, «esa es la gran osadía de la fe cristiana: proclamar el valor y la dignidad de la humana naturaleza, y afirmar que, mediante la gracia que nos eleva al orden sobrenatural, hemos sido creados para alcanzar la dignidad de ser hijos de Dios. Osadía ciertamente increíble, si no estuviera basada en el decreto salvador de Dios Padre, y no hubiera sido confirmada por la sangre de Cristo y reafirmada y hecha posible por la acción constante del Espíritu Santo»[3].

Que la Madre del Amor Hermoso alcance al lector la gracia de tener, en su propio itinerario interior, un «descubrimiento» de la paternidad de Dios similar al del San Josemaría.

Pamplona, octubre de 2002

[3] San Josemaría Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa. Homilías*, n. 133.

PARTE I

LA REVELACIÓN DE DIOS PADRE EN LA SAGRADA ESCRITURA

Capítulo I

EL DIOS DE JESUCRISTO

La enseñanza del Nuevo Testamento sobre Dios hunde sus raíces en las enseñanzas del Antiguo. En efecto, cuando se habla de Dios en el Nuevo Testamento, se está pensando en Yahvé, es decir, en el Dios único, bendito por los siglos, que se manifestó a Moisés y que habló por medio de los profetas (cfr Rm 1, 18-25); los atributos con que se le describe —especialmente su unicidad— son los mismos con que es descrito en el Antiguo Testamento.

Y, sin embargo, es en la cuestión de Dios donde paradójicamente se da la divergencia más grave entre judíos y cristianos, a pesar de que ambos judíos y cristianos nos profesamos hijos de Abraham. Esta divergencia comenzó ya con el escándalo que provocó la predicación de Jesús, y se hizo más profunda ante las manifestaciones de Jesús en las que se hacía igual a Dios[4]. Y es que cuanto se dice sobre Dios en el Nuevo Testamento, a pesar de referirse al mismo Dios y a pesar de asumir los rasgos esenciales con que es descrito Dios en el Antiguo, implica una *novedad radical*, que va más allá de un mero *desarrollo, profundización* o *evolución* del concepto veterotestamentario de Dios.

---

[4] Cfr CCE, nn. 588-591.

Una radical novedad

Esta *radical novedad* brota de una nueva revelación que, en cierto sentido, supera infinitamente todas las revelaciones anteriores. Dios se ha revelado personalmente en Cristo, en el Hijo: *Fragmentariamente y de muchos modos habló Dios antiguamente a nuestros padres mediante los profetas. En estos últimos días nos habló por el Hijo, al que nombró heredero de todas las cosas, por medio del cual creó también los mundos y los tiempos* (Hbr 1, 1-2).

Este texto de *Hebreos* muestra la continuidad entre los dos Testamentos (es el mismo Dios el que ha hablado en las diversas épocas), pero, al mismo tiempo, recalca una radical novedad con respecto al Antiguo: en el Nuevo Testamento, Dios no sólo ha dicho palabras sobre Sí mismo, sino que ha enviado a su Palabra hecha carne. Esta Palabra es su Hijo Unigénito, engendrado por Él antes de todos los siglos y que ha convivido con los hombres. Se trata de una afirmación fundamental en el Nuevo Testamento, y que Nuestro Señor formula con toda claridad: *El que me ha visto a mí*—dice a Felipe—, *ha visto al Padre* (cfr Jn 14, 9). La afirmación es de una gran densidad: Toda la vida de Cristo, el mismo Cristo, es revelación y, en cierto sentido, «visibilidad» del Padre[5], pues el Hijo es el resplandor de la gloria y la impronta de la sustancia del Padre (cfr Hbr 1, 3).

Aquí, en el carácter filial de Jesús, se encuentra lo más fundamental y novedoso de la doctrina sobre Dios en el Nuevo Testamento, pues se afirma que existe en Dios paternidad y filiación en sentido estricto y fuerte. Se trata de una *novedad* que implica *definitividad* e *inmediatez*. Dios se revela en forma nueva y definitiva *por* Cristo y *en* Cristo, que es su Unigénito. Al darnos su Palabra, Dios nos lo ha dicho ya todo en ella[6]: también nos ha descubierto el misterio de su intimidad.

---

[5] Cfr CCE, n. 516.

[6] Hermosamente lo expresa S. Juan de la Cruz: «Por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una nece-

La *novedad* de la enseñanza de Jesús sobre Dios encuentra su punto culminante precisamente en la revelación del misterio de la Trinidad. Esta revelación implica, junto a la afirmación de que no existe más que un solo Dios, la afirmación de que este Dios único es, a la vez, Padre, Hijo y Espíritu (cfr Mt 28, 19). Insistamos una vez más en este rasgo inconfundible del Nuevo Testamento: la paternidad de Dios se nos ha revelado de una forma nueva e insospechada en Cristo, especialmente, en el misterio de su muerte y de su resurrección. Por este misterio de redención y de salvación, hemos sido adoptados como hijos *en* Cristo. De ahí que el cristiano pueda identificarse con la oración de Jesús y llamar a Dios su *Abbá*. Esta realidad se puede formular también así: es Jesús mismo, glorificado y sentado a la derecha del Padre, quien envía su Espíritu a la Iglesia y a nuestros corazones, y nos hace clamar: ¡Abba!, ¡Padre! (cfr Rm 8, 15)[7].

Una estrecha continuidad

La *radical novedad* del Nuevo Testamento consiste en la afirmación de que la unicidad de Dios no implica unicidad de personas. En esto hay una clara sintonía y continuidad entre los dos Testamentos: el Dios del que habla Jesús es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob (cfr Mc 12, 26-27); los rasgos con que le describe son también los mismos con que lo describe el Antiguo Testamento, aunque en la revelación de su filiación divina encuentren una nueva dimensión y una nueva perspectiva.

---

dad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer otra cosa o novedad. Porque le podría responder Dios desta manera diciendo: Si te tengo ya habladas todas las cosas en mi Palabra que es mi Hijo, y no tengo otra, ¿qué te puedo yo ahora responder o revelar que sea más que eso? Pon los ojos sólo en él, porque en él te lo tengo todo dicho y revelado, y hallarás en él aún más de lo que pides y deseas» (S. Juan de la Cruz, Noche, II, 22, 5).

[7] Cfr W. Marchel, *Dieu père dans le Nouveau Testament*, París 1998, 138-139.

Así sucede, p.e., al hablar de la misericordia de Dios o de su paternidad sobre nosotros.

Jesús responde a la pregunta del fariseo sobre cuál es el primer mandamiento, remitiendo precisamente a Dt 6, 4-5, texto paradigmático: *El primero es: escucha Israel, el Señor Dios nuestro es el Único Señor* (Mc 12, 29; cfr Mt 12, 37). Se trata de un texto fundamental de la confesión monoteísta veterotestamentaria. En consecuencia, la afirmación neotestamentaria del misterio trinitario no puede entenderse como una «atenuación» del monoteísmo veterotestamentario, o como un «monoteísmo debilitado», sino como una profundización en la vida íntima del Dios único y bendito (cfr p.e., 1 Co 8, 4)[8].

Jesús confirma la doctrina del Antiguo Testamento sobre Dios

Los rasgos con que Jesús de Nazaret describe a Dios son sustancialmente los mismos que los rasgos con que se le presenta en el Antiguo Testamento; y al mismo tiempo, estos rasgos encuentran en la predicación de Nuestro Señor una nueva dimensión y una nueva perspectiva que dieron lugar a que sus palabras escandalizasen a las autoridades de Israel, especialmente, al describir la misericordia de Dios y, sobre todo, su paternidad.

En el Nuevo Testamento, Dios es bueno, sabio, justo, poderoso, lleno de piedad y de misericordia como en el Antiguo, pero en una forma insospechada para quienes le oían. Piénsese, p.e., en esto: la infinita sabiduría de Dios encuentra su más plena manifestación en «la locura» de la Cruz; su poder se manifiesta en la *kénosis* del Hijo (cfr p.e., 1 Co 18, 25); la justicia

---

[8] Cfr J.M. Casciaro, J.M. Monforte, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje la Biblia*, Pamplona 1992, 190.

y santidad de Dios se manifiesta en la forma en que busca y acoge a los pecadores (cfr Lc 15, 1-32); Dios tiene un Hijo, al que envía al mundo para que éste no perezca, sino que tenga en Él vida eterna (cfr Jn 3, 16-18).

Jesús reafirma la doctrina veterotestamentaria sobre la creación y el proyecto original de Dios sobre el hombre: *Él respondió: ¿No habéis leído que al principio el Creador los hizo varón y hembra y que dijo: Por esto dejará el hombre al padre y a la madre y se unirá a la mujer, y serán los dos una sola carne? De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió que no lo separe el hombre* (Mt 19, 4-6. Cfr Mc 13, 19). Como en el Antiguo Testamento, también en el Nuevo se enseña la trascendencia del Creador sobre el mundo: *El Dios que hizo el mundo y todo lo que hay en él, que es Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos fabricados por hombres, ni es servido por manos humanas como si necesitara de algo el que da la vida a todos, el aliento a todas las cosas* (Hch 17, 24-25).

El Nuevo Testamento insiste en la trascendencia de Dios, pero al mismo tiempo proclama la fe en el misterio de la Encarnación, y lo hace afirmando en una forma muy superior al Antiguo la cercanía de Dios al mundo y al hombre. Dios no sólo sigue cuidando del mundo hasta en sus más mínimos detalles (cfr Mt 6, 25-31; Jn 5, 17), sino que en Cristo se ha acercado a los hombres en una forma nueva: Cristo *es* el Verbo de Dios, que ahora ha plantado su tienda entre los hombres (cfr Jn 1, 1-14). Por eso dirá San Pablo que en Jesucristo habita *corporalmente* la divinidad (cfr Col 2, 9).

La unicidad de Dios encuentra en labios de Nuestro Señor una clara y firme confirmación. La proclamación de Dt 5, 7 (*Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón...*) a la que se remite Jesús (Mc 12, 29-30), constituye columna vertebral de su enseñanza. La fuerza de esta enseñanza encuentra eco en todos los escritos del Nuevo Testamento: en ellos se hace repetida profesión de fe

en un solo Dios (cfr p.e., 1 Co 8, 4-6; Ef 4, 6; 1 Tm 2, 5; Rm 3, 30), en un Dios que es único (cfr Rm 16, 27; 1 Tm 1, 17; 6, 15) y de quien proceden todas las cosas (Rm 11, 36; Hbr 2, 10; 1 Co 8, 6; Ap 4, 11). Los escritores del Nuevo Testamento rechazan cualquier idolatría con la misma fuerza con que la rechazaban los profetas del Antiguo Testamento (cfr p.e., Rm 1, 18; Ef 4, 17-24; 1 P 4, 3).

Los atributos divinos

No se encuentra en el Nuevo Testamento una sistematización de los atributos divinos. Al igual que sucede en el Antiguo, la enumeración de estos atributos aparece al hilo de las oraciones, de las fórmulas de fe, de la narración de las intervenciones salvadoras. Sólo Dios es bueno (Mc 10, 18-19). Él es santo (Jn 17, 11; 1 P 1, 15; Ap 3, 7; 4, 8, 15, 4), eterno (Rm 16, 26), sabio (Rm 16, 27), fiel (1 Co 1, 9; 10, 12-13; 2 Ts 3, 3). La resurrección de Jesús es presentada en *Hechos* como cumplimiento de las promesas efectuadas a Israel en el Antiguo Testamento (Hch 2, 17-36; 24, 14-15; 26, 6-8).

Dios es omnipotente (cfr Ap 4, 8; 11, 17; 15, 3); Él es señor de cielos y tierra (Mt 11, 25). El Nuevo Testamento —al igual que el Antiguo— no considera la omnipotencia de Dios en abstracto, sino sobre todo en relación con su fidelidad y con el cumplimiento de sus promesas. Todo es posible para Dios (cfr Mc 14, 36).

En la Sagrada Escritura, más que una descripción de cómo es Dios, encontramos la narración de sus actuaciones al establecer su Alianza y ser fiel a ella. De ahí que se haya escrito con razón que el discurso teológico sobre Dios tiene un punto de partida ineludible: la iniciativa divina nos permite conocer no la esencia divina directamente, sino *quién es Él para nosotros*, es decir, la manera en la que se manifiesta en su actuar dirigido a

la *salvación*, única finalidad de la acción divina en la historia[9]. Ahora bien, la intervención divina en la historia encuentra su punto culminante en Cristo. De ahí que la concepción de estos atributos «deba responder no solamente a exigencias teológicas provenientes del ser divino en cuanto es analógicamente cognoscible, sino también a exigencias existenciales dependientes de su donación amorosa al hombre en Cristo»[10]

Jesús realiza una revelación radicalmente nueva de la paternidad de Dios

Cuando Cristo enseña a los discípulos a rezar el Padrenuestro, está proponiendo el tratamiento básico con que el cristiano ha de dirigirse a Dios. Este tratamiento está en dependencia de la fe en la providencia divina (cfr Mt 6, 8; 6 26-30), pues, dada su misericordia, Dios se comporta con los hombres como un padre. Si embargo, esta enseñanza, perfectamente coincidente con el pensamiento veterotestamentario, al mismo tiempo, lo trasciende. En efecto, en Cristo, el Hijo Unigénito (cfr Jn 1, 18), se ha manifestado en forma nueva e inefable la misericordia de Dios, y hemos sido adoptados como hijos con una filiación insospechada para el Antiguo Testamento (cfr 1 Jn 3, 1; Rm 8, 14-30).

He aquí algunas afirmaciones de la paternidad de Dios tomadas del Sermón del monte: *Para que seáis hijos de vuestro Padre* (Mt 5, 45); *Sed perfectos como el Padre celestial* (Mt 6, 1); *El Padre que ve en lo secreto* (Mt 6, 4); *El Padre que está en lo secreto* (Mt 6, 6); *El Padre sabe de qué tenéis necesidad* (Mt 6, 8); *Padre nuestro* (Mt 6, 9); *Si os perdonáis, el Padre del cielo os perdonará*

---

[9] Cfr J.M. Galván, *Il problema teologico degli attributi divini: considerazioni metodologiche* (I), «Annales Theologici»8 (1994) 295-296.

[10] Ibid., 296.

(Mt 6, 14) *Si no os perdonáis, tampoco vuestro Padre...* (Mt 6, 15); *El Padre que está en lo secreto* (Mt 6, 18); *El Padre cuida los pájaros del cielo* (Mt 6, 26); *El Padre sabe todo antes de que se lo pidáis* (Mt 6, 32); *El Padre da cosas buenas a los que se las piden* (Mt 7, 11)[11].

Estos textos se encuentran en clara continuidad con las afirmaciones del Antiguo Testamento; al mismo tiempo, en ellos la paternidad de Dios es subrayada con una fuerza y una inmediatez verdaderamente llamativas. Nuestro Señor no sólo afirma la paternidad de Dios sobre los hombres, sino con qué entrañas de misericordia ejerce esta paternidad. Las parábolas de la misericordia, como la del hijo pródigo o la oveja perdida (cfr Lc 15, 11-32; Mt 18, 12-14), son un buen exponente de cómo la enseñanza de Jesús en torno a la paternidad de Dios y a su misericordia sobre el hombre pecador continúa la enseñanza veterotestamentaria y, al mismo tiempo, la trasciende.

Pero donde la enseñanza de Jesús sobre la paternidad de Dios recibe una radical novedad es al revelar su filiación al Padre. Esta relación filial es única y está a un nivel distinto de nuestra filiación adoptiva. Tras los capítulos dedicados al Sermón del Monte (cfr Mt 5-7), las expresiones «tu Padre», «vuestro Padre» dejan paso a la expresión «mi Padre», sin que en ningún momento Jesús hable de «nuestro Padre», poniendo su filiación a Dios al misma nivel que la filiación de los discípulos. Desde la revelación de esta filiación única de Cristo adquiere una nueva y definitiva perspectiva cuanto el Antiguo y el Nuevo Testamento dicen sobre nuestra filiación divina. La filiación de los hombres a Dios es ahora consecuencia de estar injertados en Cristo (cfr Jn 15, 1-10). De ahí que toda la enseñanza veterotestamentaria sobre la paternidad divina aparezca

---

[11] Cfr J. M. Rovira Belloso, *La teología del Padre*, en A. Aranda (ed.) *Trinidad y salvación*, Pamplona, 1990, 101.

absolutamente renovada por Jesús de Nazaret, y se encuentre mucho más allá de cuanto pudiera sospecharse en el Antiguo Testamento. Esta paternidad de Dios es algo nuevo, que está en total dependencia de la originalidad inconfundible de la filiación divina de Jesús de Nazaret.

Y es que, como dice Juan Pablo II, «para Jesús, Dios no es solamente el Padre de Israel o el Padre de los hombres, sino "mi Padre". "Mío": precisamente por eso los judíos querían matar a Jesús, porque *llamaba a Dios su Padre* (Jn 5, 18). *Suyo* en sentido totalmente literal: Aquel a quien sólo el hijo conoce como Padre, y por quien solamente y recíprocamente es conocido. Nos encontramos en el mismo terreno del que más tarde surgirá el Prólogo del Evangelio de San Juan»[12]. Su Santidad se cita aquí este «prólogo», porque constituye una auténtica síntesis de toda la cristología: comienza con la visión de la Palabra que está en el seno del Padre, prosigue con su encarnación, y concluye hablando de la filiación divina que reciben los que la acogen.

El Abbá de Jesús

En esto consiste primordialmente la *buena noticia* del evangelio: no en que Dios sea *como* un Padre para nosotros, sino en que Dios *es*, con toda propiedad, Padre de Jesús, y que, en Jesús, somos hechos realmente hijos suyos por adopción[13]. Insistamos una vez más: la *buena noticia* es que Dios tiene un Hijo, el cual es eterno y es Dios, y en el cual somos adoptados como hijos. Esto es lo radicalmente nuevo y maravilloso.

---

[12] Juan Pablo II, Audiencia general, 23.X.1985. Cfr Juan Pablo II, *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo* I Madrid 1996, 151.

[13] J. M. Rovira Belloso, *La teología del Padre*, en A. Aranda (ed.) *Trinidad y salvación*, cit., 102.

Esta *radical novedad* gravita, pues, sobre cómo Jesús ha manifestado su filiación divina, es decir, sobre lo que Jesús ha manifestado acerca de su ser y de su origen. En la conciencia humana de Jesús, encontramos el origen del lenguaje cristiano sobre Dios. El Hijo mismo, encarnado, le llamó *mi Dios* y *mi Padre* (Mt 27, 46; Lc 23, 46). En cuanto que el Hijo se ha hecho hombre, y lo es para siempre, el Padre es su Dios y el nuestro; su Padre y el nuestro (cfr Jn 20, 17)[14]. Las manifestaciones de Jesús en torno a su filiación al Padre son tan claras que, apoyados en ellas, los Apóstoles confiesan a Jesús como *el Verbo que en el principio estaba junto a Dios y que era Dios* (Jn 1, 1), como *la imagen del Dios invisible* (Col 1, 15), como *el resplandor de su gloria y la impronta de su esencia* (Hbr 1, 3). Más tarde, siguiendo la confesión de fe apostólica, la Iglesia afirmará en el Concilio de Nicea que el Hijo es *consubstancial* al Padre, pues entiende que la radicalidad de las palabras del Señor exige que su filiación se entienda en sentido fuerte y, por lo tanto, que hay que hablar de auténtica generación y, en consecuencia, de igualdad de sustancia[15].

Y es que, en numerosas ocasiones, Jesús ha hablado de Dios como Padre suyo en un sentido de inmediatez absoluta. Así p.e., ya Jesús niño dice de sí mismo que *tiene que estar en las cosas que son de su Padre* (Lc 2, 49), y advierte que no todos entrarán en el reino de los cielos, sino sólo aquél que haga *la voluntad de mi Padre que está en los cielos* (Mt 7, 21).

A lo largo de su vida, Jesús se muestra estrechamente identificado con la actividad y con el ser del Padre: (cfr Mt 15, 13; Mt 16, 17; Mt 18, 35). Esta identificación adquiere un relieve especial cuando se trata del conocimiento. Sólo Cristo conoce al Padre y, a su vez, sólo el Padre le conoce a Él: *Todo me ha sido*

---

[14] J. M. Nicolas, *Compendio de Teología*, cit., 113.
[15] Cfr *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 241-242.

dado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar (Mt 11, 27; Lc 10, 21). Se trata de una afirmación de capital importancia, pues revela la igualdad de conocimiento existente entre Padre e Hijo y, como el conocimiento sigue al ser, apunta directamente hacia la igualdad de naturalezas. El Hijo (¡sólo Él!) conoce al Padre, porque sólo Él es igual al Padre; sólo el Padre le conoce a Él, porque sólo el Padre es igual a Él.

Esta intimidad con el Padre se manifiesta con rasgos decisivos en la forma en que Jesús ora: al orar siempre llama Padre suyo a Dios[16]. Algunas veces Jesús se dirige a Dios llamándole *Abbá* (Mc 14, 36), con una familiaridad inaudita[17]. En consecuencia, la tradición cristiana ha entendido la exclamación *Abbá* de Jesús como expresión de la conciencia de su singular filiación al Padre. Y es que Jesús, como nosotros, en su oración revela lo más íntimo de sus pensamientos y de su conciencia en un lenguaje sencillo y espontáneo[18].

Al utilizar el *Abbá*, Jesús manifiesta una conciencia de filiación que, para ser entendida sin reduccionismos, exige su lectura en el sentido fuerte de «hijo natural», hijo que recibe la misma naturaleza del Padre por un acto vital. Esta es la razón por la que, como ya se ha dicho, el Concilio de Nicea describe esta filiación con las palabras «engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero»[19]. El itinerario mental de los Padres

---

[16] La única vez en que Jesús se dirige a Dios llamándole *Dios mío* es en la Cruz, precisamente porque ora citando el Salmo 21 (cfr Mt 27, 46).

[17] J. Jeremías llamó la atención sobre el sentido familiar del Abbá de Jesús, la novedad que esto comporta, y la importancia teológica que esto tiene. Cfr J. Jeremías, *Abba. El mensaje esencial del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981. En lo esencial, la posición de J. Jeremías ha suscitado una gran convergencia. Cfr J. Schlosser, *El Dios de Jesús*, Salamanca 1995.

[18] Cfr C. Porro, *Mostraci il Padre*, Turín 1997, 18.

[19] Conc. de Nicea (a. 325), *Symbolum*. DS 125.

de Nicea es lógico y sobrio: es Hijo, luego es engendrado; es engendrado, luego recibe la sustancia del Padre; recibe la sustancia del Padre, luego es Dios que procede de Dios, luz que procede de la luz. Es decir, la filiación divina de Jesús se encuentra al nivel de la generación natural.

A este respecto, es significativo el hecho de que, como ya se ha dicho, Jesús nunca pusiese su filiación al Padre al mismo nivel que la nuestra: nunca le llamó *nuestro Padre* sino que utilizó la expresión *mi Padre y vuestro Padre* (cfr p.e., Jn 20, 27), sin incluirse jamás en nuestra filiación como uno más; lo mismo sucede con su oración: Jesús enseña a orar, pero ora siempre solo (cfr Mc 1, 35; 6, 46; 14, 32-42; cfr Lc 3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 28, 11, 1). De ahí que la Iglesia, desde el principio, entendiese esta singular expresión—*Abbá*— como revelación de la singular la filiación de Jesús al Padre[20].

El Padre y el Hijo, una sola cosa

Repetidamente nos han salido al paso algunos textos de los sinópticos en los que se habla de la igualdad existente entre el Padre y el Hijo. Así sucede, p.e., con Mt 11, 27: *Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar.* Esta igualdad en el conocimiento, decíamos, está apuntando a la igualdad de naturaleza. Y la igualdad de naturaleza apunta hacia la identidad numérica de naturaleza: el Hijo no sólo *es de la misma naturaleza* del Padre, sino que es *un solo Dios* con el Padre. También en el evangelio de San Juan encontramos destacada esta igualdad entre el Padre y el Hijo.

---

[20] Cfr J. Jeremías, *Abbá. Jésus et son Père*, París 1972, 66-67; *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1974. Cfr también J.M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 404-405.

Así sucede particularmente con la afirmación contenida en Jn 10, 30: *El Padre y yo somos una sola cosa.* Se trata de una unidad de voluntades, que se revela tan íntima como para decir que los dos son uno solo. La declaración de Jesús es tan explícita, que los judíos quisieron apedrearle como blasfemo. Cuando Jesús les pregunta por qué quieren apedrearle, ellos contestan: *No queremos apedrearte por ninguna obra buena, sino por una blasfemia; porque tú, siendo hombre, te haces a ti mismo Dios* (Jn 10, 34). Ante esta respuesta de los judíos, Jesús no sólo no rectifica sus anteriores afirmaciones, sino que insiste en que deben atenerse a las *obras* que realiza, porque ellas muestran su unión con el Padre. Por esa razón los judíos entendieron que Jesús se hacía igual a Dios (Jn 10, 33).

Jesús vuelve a referirse a esta igualdad con el Padre en la Última Cena. Si me conocierais a mí —dice a los discípulos— conoceríais también a *mi Padre* (Jn 14, 7). Y dirigiéndose a Felipe, que no ha entendido la respuesta de Jesús e insiste en que les muestre al Padre, le dice: *¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí?* (Jn 14, 10). Y añade con un argumento idéntico al de Jn 10, 30: *Creedme que yo estoy en el Padre y el Padre en mí; al menos, creed por las mismas obras* (Jn 14, 11). Las obras del Hijo son las del Padre, no sólo porque el Padre ha dado al Hijo el poder de realizarlas, sino porque el Padre está siempre en el Hijo y el Hijo en el Padre[21].

---

[21] Como se dice en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «sólo la identidad divina de la persona de Jesús puede justificar una exigencia tan absoluta como ésta: *El que no está conmigo está contra mí* (Mt 12, 30); lo mismo cuando dice que él es *más que Jonás ... más que Salomón* (Mt 12, 41-42), *más que el Templo* (Mt 12, 6); cuando recuerda, refieriéndose a que David llama al Mesías su Señor (cfr Mt 12, 36-37), cuando afirma: *Antes que naciese Abraham, Yo soy* (Jn 8, 58); e incluso: *El Padre y yo somos una sola cosa* (Jn 10, 30)» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 590).

El Padre y el Espíritu Santo

La revelación de Dios Padre en el Nuevo Testamento incluye también la afirmación de que el Espíritu Santo procede de Él. Jesús no sólo revela la paternidad del Padre, sino que revela también que el Espíritu Santo procede del Padre. Los textos más explícitos de esta revelación se encuentran en la Última Cena según la narración joánica. Las afirmaciones pneumatológicas de esos capítulos nos llevan a esto: el Padre envía al Espíritu Santo, que procede de Él; así pues, el Padre no es sólo origen del Hijo, sino que también es origen del Espíritu Santo. El Hijo procede del Padre por generación; del Espíritu Santo no procede por generación: de Él se dice solamente que procede (ekporéuetai): Jn 15, 26[22].

El Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, leemos en Jn 14, 26. Se trata de un segundo enviado: como el Padre envió a Jesús, así ahora enviará al Espíritu en el nombre de Cristo. Se trata, pues, de un enviado distinto del Hijo. Esta distinción aparece con especial claridad en Jn 15, 26: *Cuando venga el Paráclito que yo os enviaré de parte de mi Padre, el Espíritu de verdad que procede del Padre, Él dará testimonio de mí.* En el texto se habla de envío y de procedencia: es el Hijo el que envía al Espíritu y éste procede del Padre. Y un poco más adelante: *Cuando viniere el Espíritu Santo, os guiará hacia la verdad completa* (...) *Él me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer. Todo cuanto tiene el Padre, es mío; por eso os he dicho que tomará de lo mío y os lo dará a conocer* (Jn 16, 13-15). En los pasajes citados, unas veces se atribuye al Padre el envío del Espíritu Santo, y otras, al Hijo. En este envío —en esta mi-

---

[22] No es este el momento apropiado para exponer la enseñanza de la Sagrada Escritura sobre el Espíritu Santo. Para este fin, cfr L.F. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, cit., 124-134. Ahora sólo nos interesa su procedencia del Padre, porque «caracteriza» a la misma Persona del Padre.

sión—, se reflejan las características personales del Espíritu Santo y su procedencia del Padre[23]. Las fórmulas con que se expresa este enviar, como acabamos de ver, son diversas, pero de ellas se desprende la comunión del Padre y el Hijo en el origen del Espíritu. El Espíritu será enviado por el Padre en nombre de Jesús. «La fórmula indica la perfecta comunión entre el Padre y el Hijo en el envío del Espíritu. El Padre es, sin duda, el origen de esta misión: por ello el Hijo enviará el Espíritu de cabe el Padre (Jn 15, 26). Pero el Hijo es también principio de este envío: por eso el Padre lo enviará en nombre del Hijo»[24].

El misterio del Padre

En la predicación de Juan Pablo II encontramos estas palabras, que constituyen un buen resumen de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre la Persona del Padre:

> «¿Quién es el Padre? A la luz del testimonio definitivo que hemos recibido *por medio del Hijo*, Jesucristo, tenemos la plena conciencia de la fe de que la paternidad de Dios pertenece ante todo *al misterio fundamental de la vida íntima de Dios*, al misterio trinitario. El Padre es Aquel *que eternamente engendra al Verbo*, al Hijo consustancial con Él. En unión con el Hijo, el Padre eternamente "espira" al Espíritu Santo, que es el amor con que el Padre y el Hijo recíprocamente permanecen unidos»[25].

---

[23] Como se dice en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «el origen eterno del Espíritu se revela en su misión temporal. El Espíritu Santo es enviado a los Apóstoles y a la Iglesia tanto por el Padre en nombre del Hijo, como por el Hijo en persona, una vez que vuelve junto al Padre (cfr Jn 14, 26; 15, 26; 16, 14). El envío de la persona del Espíritu tras la glorificación de Jesús (cfr Jn 7, 39), revela en plenitud el misterio de la Santa Trinidad» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 244).

[24] Cfr J.A. Domínguez, *La Teología del Espíritu Santo*, en A. Aranda (ed.), *Trinidad y salvación. Estudio sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo* II, cit, 224.

[25] Juan Pablo II, Audiencia general, 23.X.1985. Cfr Juan Pablo II, *Creo en Dios Padre*, cit., 153.

BIBLIOGRAFÍA

J. M. Rovira Belloso, *La teología del Padre*, en A. Aranda (ed.) *Trinidad y salvación*, Pamplona 1990, 101-111.
N. Silanes, *Dios Padre nuestro*, Salamanca 1991, 27-44.
J. Galot, *Padre, ¿Quién eres?* Salamanca 1996, 23-28.
C. Porro, *Mostraci il Padre*, Turín 1997, 13-31.
Comité para el Jubileo del año 2000, *Dios Padre misericordioso*, Madrid 1998, 45-60.
L.F. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998, 109-135.
W. Marche, *Dieu le Père dans le Nouveau Testament*, París 1998.

Capítulo II
DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Como se ha visto en el tema anterior, la enseñanza de Jesús de Nazaret sobre Dios introduce una radical novedad en el pensamiento humano y también en la enseñanza de la Sagrada Escritura sobre Dios. Se trata de una novedad, no de una ruptura, pues esa enseñanza está en perfecta sintonía con la doctrina del Antiguo Testamento: el Señor no ha venido a destruir la ley, sino a darle cumplimiento (cfr Mt 5, 17).

Si en el tema anterior subrayábamos la radical novedad que Jesús introduce en el concepto de Dios al revelar su filiación divina, ahora, al considerar la paternidad de Dios en el Antiguo Testamento, es necesario decir ante todo que la doctrina de Jesús de Nazaret sobre Dios comporta también una firme continuidad con la del Antiguo Testamento: En él, Dios es ante todo el Dios de la Alianza, el que ha tomado la iniciativa de abrirse al hombre en un diálogo de amistad[26]. En la primera Alianza

---

[26] Como escribe Juan Pablo II: «Podemos afirmar que la iniciativa del Dios de la Alianza sitúa, desde el principio, la historia del hombre *en la perspectiva de la salvación.* La salvación es comunión de vida sin fin con Dios, cuyo símbolo estaba representado en el paraíso terrestre por el *árbol de la vida* (cfr Gn 2, 9). Todas las alianzas hechas *después del pecado original* confirman, por parte de Dios, *la misma voluntad de salvación.* El Dios de la Alianza es el Dios que se dona al hombre de

está pensando el Señor cuando en la Última Cena ofrece el cáliz con su sangre constituida en sangre de la Nueva Alianza (cfr Mt 26, 28). En el estricto monoteísmo de Dt 6, 5 está pensando nuestro Señor cuando responde la pregunta sobre el primero y principal de los mandamientos (cfr Mt 22, 37; Mc 12, 30; Lc 10, 27).

El Dios único, que comienza a revelarse desde las primeras líneas de *Génesis*, constituye el depósito fundamental de los dos Testamentos. San Pablo lo expresa así: *Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos* (Ef 4, 6)[27]. Los atributos con que se le describe en el Antiguo Testamento y que encuentran continuidad en el Nuevo, especialmente los de su unicidad y trascendencia, han de estar muy presentes a la hora de hablar de la paternidad del Padre y de la existencia de generación en Dios.

La progresiva revelación que Dios hace de sí mismo en el Antiguo Testamento

La Alianza constituye el hecho central de la reflexión veterotestamentaria. Si en el Antiguo Testamento se habla de la creación del mundo o de la historia de los orígenes, no es por curiosidad hacia el origen del mundo, sino porque tanto la creación como la providencia de Dios están relacionadas con la Alianza en cuanto preludios imprescindibles.

Desde la teología de la Alianza, se pone de relieve un elemento fundamental de la enseñanza veterotestamentaria en

---

modo misterioso: el Dios de la revelación y el Dios de la gracia» (Juan Pablo II, Audiencia general 25.IX1985, en *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo* I., Madrid 1996, p.135).

[27] Cfr Juan Pablo II, Audiencia general 25.IX1985, en *Creo en Dios Padre*, cit., 137.

torno a Dios: el carácter *efectivo* de la revelación divina. Dios se revela actuando, salvando, liberando. Su palabra es omnipotente y creadora (Gn 1, 3); su palabra es eficaz; no vuelve a Él vacía (Is 55, 11). Esta efectividad de la revelación divina viene acompañada por otro rasgo esencial en el concepto bíblico de Dios: Él no es un ser caprichoso y arbitrario, sino Alguien de quien uno puede fiarse siempre. Él es el eternamente fiel. Él tiene un corazón de padre para con el pueblo, para con el rey, para con el huérfano y la viuda. Él será especialmente padre del Mesías.

La doctrina veterotestamentaria sobre Dios se va desarrollando al compás de las narraciones de la actuación divina. Más que describirle —Dios está por encima de toda descripción e imagen—, la Biblia lo que hace es narrar su intervención en la historia e, indirectamente, ir insinuando los atributos divinos que se pueden deducir de esas actuaciones. De ahí que esa manifestación haya sido progresiva, conforme lo haya ido pidiendo el decurrir de la historia bíblica.

Las etapas de la Revelación de Dios

Según el orden en que nos han sido presentados los textos que nos transmiten la experiencia histórica de Israel, pueden distinguirse varias etapas en el desarrollo de la doctrina bíblica sobre Dios[28].

Una primera etapa correspondería a las tribus nómadas, donde Dios acompaña a los patriarcas como su protector y como el defensor del clan. No se le presenta como una divinidad local, pues no aparece ligado a un santuario, o a un lugar

---

[28] Para un resumen de estas etapas, cfr CCE, nn. 50-66. Cfr también J. Coppens, *La notion vétérotestamentaire de Dieu. Position du problème*, en J. Coppens (ed.), *La notion biblique de Dieu*, Lovaina 1976, pp. 63-76.

especial. Más tarde siempre se hablará de Él como del Dios al que han adorado «los padres» (cfr Gn 31, 5. 29; 43, 23; 46, 3; 50, 17; Ex 3, 6; 15, 2; 18, 4).

Se puede considerar como una segunda etapa el período previo al asentamiento estable de Israel en Canaán. Es la etapa en que la tradición religiosa de Israel sitúa la Alianza de Yahvé con el pueblo. Yahvé se manifiesta a Moisés como *el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, el Dios de vuestros padres, El Shaddai* (Ex 3, 6.13.15; 6, 3). Sin embargo, mientras que el Dios de los «padres» no tenía nombre, el Dios que establece la Alianza en el Sinaí, sí tiene un nombre: Él es *el que es* (Ex 3, 14).

En una tercera etapa, la acción de Yahvé aparece estrechamente ligada a una institución política: el reino de Judá y la dinastía davídica. Las profecías mesiánicas son buena muestra de esta unión. Sin embargo, es también la época de un vasto movimiento animado por los profetas, que reaccionan y luchan por librar a la fe en Dios de los límites políticos y nacionales a que se le quiere someter, y por poner de relieve sus exigencias morales, profundizando en su carácter monolátrico hasta la más clara afirmación de monoteísmo.

Ligada a esta situación, se encuentra también lo que se puede denominar como cuarta etapa. Nos es conocida, sobre todo, por los oráculos proféticos, que recalcan cada vez más la fe en un Dios único y trascendente, poderoso y lleno de misericordia. Se trata de un Dios que, por ser el único y el creador de todo, ama a todos los hombres. Toda la tierra está llena de su gloria. Su presencia es universal (Is 49, 6. 26).

En el período persa, se abre lo que se puede considerar una quinta etapa. Destaca en ella la reflexión sapiencial sobre Yahvé, sobre su existencia y sobre su providencia. Los libros de *Job* y del *Eclesiastés* y gran parte del *Salterio*, tan ricos en reflexiones sobre Dios y su providencia, sobre su ser y sus atributos, son buena muestra de esto. Puede decirse que en este período la

teología veterotestamentaria sobre Dios se encuentra en toda su plenitud. Junto a estos pensadores, se eleva la voz de la apocalíptica, con la preocupación por conciliar la fe en la providencia de Dios, su bondad y justicia, con la existencia del mal que padecen incluso los inocentes. De su mano se subraya que este tiempo es pasajero, que los males que aquejan al pueblo no son definitivos, y que el reino de Dios se encuentra más allá de la historia[29].

Los nombres y el nombre de Dios

Dios trasciende todo conocimiento y, en consecuencia, trasciende toda palabra que pueda ser dicha sobre Él. Pero, al mismo tiempo, si no se le pudiese llamar por algún nombre, Dios se nos presentaría como una fuerza anónima e impersonal, incapaz de ser designado e invocado con un nombre concreto. La cuestión del nombre de Dios es, pues, inseparable de la consideración de Dios como un ser personal. En la revelación del nombre de Dios se manifiesta su carácter personal hasta el punto de que la revelación del nombre ha de considerarse como «una especie atenuada de *encarnación* de Dios»[30].

---

[29] Otros prefieren sintetizar la doctrina bíblica sobre Dios ordenándola en otra forma, siguiendo lo que llaman «los cuatro géneros principales de la palabra de Dios». He aquí un ejemplo: «La fe de Israel (y luego la cristiana), al asumir la Biblia como testimonio e instrumento del Dios que habla, propone un camino ulterior de escucha-investigación sobre Dios, sin renunciar, como es lógico, a un uso adecuado de los criterios literarios, ya que sigue siendo verdad que Dios habló y sigue hablando *a los hombres, por medio de hombres y a la manera humana* (DV 12). Pues bien, Dios se expresó fundamentalmente como *torah* (orientación de la vida de Israel), como *profecía* (interpretación de la historia del pueblo de Dios... y de la humanidad), como *sabiduría* (interpretación y orientación sobre la existencia humana) y como *evangelio* (en la palabra definitiva dicha en Jesús)» (A. Marangon, *Dios*, en P. Rossano (ed.) *Nuevo Diccionario Bíblico*, Madrid 1990, p. 443).

[30] M. Schmaus, *Teología Dogmática* I, Madrid 1960, p. 271.

En efecto, al revelar su nombre, Dios entra definitivamente en la historia humana como un ser personal al que se puede invocar llamándole precisamente por su nombre[31].

El Antiguo Testamento da una gran importancia al nombre de Dios. Así se comprueba, p.e., en la solemnidad con que se presenta la revelación del nombre de Dios en el monte Horeb (Ex 3, 13-15); en el Decálogo, donde se prohibe utilizar el nombre de Dios en vano (Ex 20, 7; Si 23, 9; Mt 5, 34), o en el Padrenuestro, donde Nuestro Señor Jesucristo coloca como primera petición el que sea *santificado* el nombre del Padre que está en los cielos (Mt 6, 9).

El nombre propio del Dios de Israel es el de Yahvé. Hay otras formas de designar a Dios. Entre estas se encuentran *El Sadday*, Dios omnipotente (Gn 17, 1; 28, 3; Ex 6, 3), *El Olam*, Dios Eterno (Gn 21, 33); *El Elyon*, Dios Altísimo (Gn 14, 18-22), *Adonai*, Señor (Jdt, 16 16), pero *Yahvé* es el nombre propio del Dios de los Israelitas[32]. El Éxodo dice que Yahvé es el nombre que Dios revela a Moisés en la teofanía de la zarza ardiendo (cfr Ex 3, 13-15)[33]. Dios llama a Moisés desde una zarza que arde sin consumirse y le dice: *Yo soy el Dios de tus padres, el*

---

[31] Como nota el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «Dios se reveló a su pueblo Israel dándole a conocer su nombre. El nombre expresa la esencia, la identidad de la persona y el sentido de la vida. Dios tiene un nombre. No es una fuerza anónima. Comunicar su nombre es darse a conocer a los otros. Es, en cierta manera, comunicarse a sí mismo haciéndose accesible, capaz de ser íntimamente conocido y de ser invocado personalmente» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 203).

[32] Cfr J.M. Casciaro, J.M. Monforte, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Pamplona, 1992, pp. 133-159. Cfr también el comentario a Ex 3, 13-15 de *La Sagrada Biblia* (ed. Facultad de Teología de la Universidad de Navarra), I, Pentateuco, pp. 293-295.

[33] «Dios se reveló progresivamente y bajo diversos nombres a su pueblo, pero la revelación del Nombre Divino, hecha a Moisés en la teofanía de la zarza ardiente, en el umbral del Éxodo y de la Alianza del Sinaí, demostró ser la revelación fundamental tanto para la Antigua como para la Nueva Alianza» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 204).

Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob (Ex 3, 6). Hay un claro interés en destacar que el Dios que ahora llama a Moisés es el mismo que llamó a los padres; es el Dios fiel y compasivo que se acuerda de ellos y de sus promesas, y viene a librar a sus descendientes de la esclavitud.

Prosigue el relato: *Moisés dijo a Dios: Si voy a los hijos de Israel y les digo: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros; cuando me pregunten: ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé? Dijo Dios a Moisés: Yo soy el que soy. Y añadió: Así dirás a los hijos de Israel: Yo soy me ha enviado a vosotros... Este es mi nombre para siempre, por él seré invocado de generación en generación* (Ex 3,13-15)[34].

El centro de este relato se encuentra precisamente en el nombre que Dios revela a Moisés y en el significado que entraña. Se trata de un nombre relacionado con el concepto de existencia, y que se suele traducir por *Yo soy el que es*, o *Yo soy el que soy*, o también *Yo soy el que Yo soy*, o *Yo seré el que Yo seré*. Los israelitas lo utilizan en tercera persona: *El que es*. En cualquier caso, la afirmación *Yo soy el que soy* expresa una existencia que se manifiesta activamente, un ser eficaz. Según el contexto de Ex 3, 14, el nombre que Dios da de sí mismo debe justificar la misión de Moisés, encargado de la liberación de Israel, y, por

---

[34] Comenta el *Catecismo de la Iglesia Católica*: «Al revelar su nombre misterioso de YHWH, «Yo soy el que es» o «Yo soy el que soy» o también «Yo soy el que Yo soy», Dios dice quién es y con qué nombre se le debe llamar. Este Nombre Divino es misterioso como Dios es Misterio. Es a la vez un Nombre revelado y como la resistencia a tomar un nombre propio, y por esto mismo expresa mejor a Dios como lo que él es, infinitamente por encima de todo lo que podemos comprender o decir: es el «Dios escondido» (Is 45, 15), su nombre es inefable (cf. Jc 13, 18), y es el Dios que se acerca a los hombres. Al revelar su nombre, Dios revela, al mismo tiempo, su fidelidad que es de siempre y para siempre, valedera para el pasado («Yo soy el Dios de tus padres», Ex 3,6) como para el porvenir («Yo estaré contigo», Ex 3,12). Dios que revela su nombre como *Yo soy* se revela como el Dios que está siempre allí, presente junto a su pueblo para salvarlo»(*Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 206-207).

tanto, es lógico que el nombre con que se presenta —Yahvé— implique de una forma u otra la eficacia de la ayuda divina: yo estaré contigo. Está claro que Dios se manifiesta a Moisés como una realidad viviente que está por encima del tiempo; al elegir un nombre relacionado con algo tan universal como el existir, se presenta como alguien que está por encima de todo.

Los rasgos del Dios de la Alianza

Dios necesariamente ha de poseer unos atributos en los que se manifiesta su ser y que, por tanto, le distinguen de los demás seres. En la Antiguo Testamento se enumeran bastantes. Como se ha dicho hace poco, es necesario tenerlos presentes especialmente a la hora de hablar de generación en Dios, es decir del modo en que el Padre engendra al Hijo.

Dada la infinita simplicidad divina, los atributos de Dios no son distintos de su naturaleza: Dios no tiene sabiduría; *es* sabiduría infinita; Dios no tiene el ser; *es* el ser infinito y purísimo. San Agustín lo expresó de esta forma: «Dios es aquello que *tiene*»[35]. Pero el hombre sólo posee un conocimiento analógico y fragmentario de Dios. Por consiguiente, no tiene otro camino para hablar de cómo es Él que enumerar sus perfecciones una detrás de otra. Así sucede también en la Sagrada Escritura, en la que Dios habla a los hombres *con lenguaje humano.*

Pero es necesario respetar las leyes de la analogía para no convertir los atributos divinos en fórmulas que pretendan expresar adecuadamente qué cosa es Dios. En efecto, es legítimo decir *Dios es infinito*, pero la realidad infinita de Dios es tan sólo análoga al *infinito* matemático: la infinitud divina no es la misma que la infinitud de los números o de las magnitudes ma-

---

[35] S. Agustín, *De civitate Dei*, XI, 1, PL 41, 317.

temáticas, sino que trasciende infinitamente esa infinitud; es legítimo decir que Dios es eterno, pero la eternidad de Dios no equivale a un tiempo inmensamente largo, que no se acabará nunca, sino a una forma de existencia, a una autoposesión, infinitamente perfecta[36].

La omnipotencia de Dios

La omnipotencia de Dios viene destacada desde los primeros versículos del libro del Génesis. En efecto, ya en la creación del mundo se manifiesta espléndidamente el poder de Dios sobre todas las cosas, pues todo lo que existe fuera de Él ha sido creado por El, y todo lo que existe es conservado por Él en el ser (cfr Gn 1; Sal 19; 33, 6; 104; Jb 38-40). Dios ha creado el universo con sólo su palabra omnipotente (Sal 33, 6); esta palabra nunca retorna a Él vacía (Is 55, 11).

La omnipotencia de Yahvé se muestra con especial fuerza en la forma en que salva al pueblo elegido. Dios vence siempre —y sin esfuerzo— a los enemigos de Israel: *Yahvé es un guerrero, Yahvé es su nombre* (Ex 15, 3); *Cantad a Yahvé porque es Altísimo; ha precipitado en el mar al caballo y al caballero* (Ex 15, 1). Cuando Dios interviene a favor de su pueblo, todo se allana a su voluntad; la tierra tiembla, se ponen a su servicio incluso los elementos como el mar, las nubes, el sol (cfr p.e., Jc 5, 4-5).

No hay lugar al que no llegue el poder de Dios, aunque sea el mismísimo abismo, el *sheol*. Se trata de un precisión muy importante, que coloca toda la enseñanza bíblica en las antípodas del dualismo. No hay nada —ni siquiera las fuerzas del mal— que escape al poder de Dios (cfr Jb 26, 5-14). Dios ejerce ese poder con sabiduría, gobernando todo *fortiter et suaviter*, con fortaleza y suavidad (cfr Sb 8, 1).

---

[36] Cfr J. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 331-332.

El Dios vivo

El Dios de la Alianza nunca muere, es decir, no está sometido al proceso de desgaste propio de la criatura material. Él es el creador del cosmos, no una parte de él: *¿No eres tú desde antiguo, Yahvé, mi Dios, mi santo, que no muere?* (Ha 1, 12). Mientras que en el entorno de Israel los dioses forman parte del proceso de nacimiento y muerte de la naturaleza, hacerse y perecer son simplemente categorías imposibles dentro del testimonio del Antiguo Testamento sobre Dios.

Es claro que, en la Sagrada Escritura, Dios es ante todo el *viviente* (cfr Dt 5, 23; 2 R 19, 4; Sal 42, 3). La expresión *Dios viviente* o *Dios vivo* tiene diversos sentidos según el contexto: unas veces significa la vitalidad exhuberante de Yahvé frente a los ídolos, dioses *muertos, impotentes* y *sin vida* (cfr Jr 26, 70; Is 44, 18; Sal 135, 15-17; Sb 15, 17); otras veces designa la asistencia divina a los piadosos que confían en El (cfr Sal 42, 3; 84, 3). La existencia es congénita a ese ser misterioso que los hebreos llamaban Yahvé. Y precisamente porque la existencia es algo inseparable de Él, los autores bíblicos nunca plantean la cuestión del origen de Dios, es decir, jamás han pensado en una *theogonía.* Dios es el que siempre ha existido y existe: no hay en Dios ni emergencia, ni crecimiento, ni comienzo de ser. Yahvé es el *Dios eterno* (cfr Gn 21, 33), para el cual no cuenta el tiempo: *Antes de que fuesen los montes y naciesen la tierra y el orbe, eres Tú desde la eternidad hasta la eternidad (...) Mil años son a tus ojos como el día de ayer, que ya pasó; como una vigilia de la noche* (Sal 90, 2-4).

La fidelidad de Dios

Los profetas recalcan este atributo divino al señalar la fidelidad de Dios a sus promesas. La fidelidad de Dios es absoluta.

Esta fidelidad sería imposible si Yahvé fuese un Dios que pudiese dejar de existir (cfr p.e., Is 41, 4; 44, 6; 48, 12). Por esta razón, las afirmaciones en torno a la eternidad de Dios son numerosas y claras (cfr p.e., Is 26, 4; 33, 14; 40, 28; Dn 12, 7; Sal 9, 8; 10, 16; 29, 10; 92, 9): una fidelidad absoluta presupone la eternidad.

La fidelidad divina implica una cierta inmutabilidad de la voluntad: *la palabra de Dios permanece para siempre* (Is 40, 8), y *jamás retira su palabra* (Is 31, 2). *Pasarán los cielos como humo, se envejecerá la tierra como un vestido, y morirán como mosquitos sus habitantes. Pero mi salvación durará por la eternidad, y mi justicia no tendrá fin* (Is 51, 6). Estos textos y muchos otros parecidos, que más tarde los teólogos aplicarán a la inmutabilidad de la voluntad divina, coexisten en el Antiguo Testamento con otros en los que antropomórficamente se atribuyen a Dios arrepentimiento y cambios de actitud. Así, p.e., gracias a las oraciones de Moisés, Dios *cambia* su decisión de exterminar al pueblo de Israel como castigo por la adoración al becerro de oro (Ex 32, 10-14).

La omnipresencia de Dios

La omnipotencia divina viene acompañada en la Sagrada Escritura por otros atributos sin los cuales no sería verdadera y real: la omnisciencia, es decir, el conocimiento de todas las cosas, la inmensidad, es decir, la inabarcabilidad de Dios, y la omnipresencia, es decir, que Dios está en todos sitios. En efecto, sólo quien lo conoce todo, quien está en todas partes y no puede ser circunscrito por nada tiene de hecho el poder sobre todas las cosas.

La omnipresencia de Dios se encuentra en estrecha relación con su trascendencia sobre el mundo y sobre la materia, es decir, con su *espiritualidad*. Sólo quien no está delimitado a un

lugar por una estructura material puede estar presente en todos los lugares al mismo tiempo.

Ya desde el libro del Génesis, al describir el poder de Dios, se le presenta interviniendo en los distintos lugares de que se nos habla, mostrando así que su poder se extiende a todos ellos: Dios llama a Abraham desde Ur de Caldea, lo conduce a la tierra de Canaán y lo protege en Egipto (Gn 11-12); obliga al Faraón a dejar libres a las tribus de Israel (Ex 6-7); interviene con mano poderosa en el Mar Rojo (Ex 15, 1-2); acompaña al pueblo por la larga travesía del desierto. Así pues, desde las primeras manifestaciones de la Sagrada Escritura, se enseña que Dios no está ligado a un lugar concreto.

La inmensidad de Dios aparece afirmada explícitamente en la plegaria de Salomón en la inauguración del templo: *¡He aquí que ni la tierra ni los cielos de los cielos pueden conteneros; cuánto menos esta casa que yo he construido!* (1 R 8, 27). Los cielos y la tierra están llenos de la gloria de Dios (cfr Is 6, 3); más aún, es Dios mismo quien llena cielos y tierra (cfr Jr 23, 24); Dios es más alto que los cielos, más profundo que el sheol, más extenso que la tierra, más ancho que el mar (cfr Jb 11, 9-10). La inmensidad divina se encuentra hermosamente expresada en estas palabras de Job: *¿Dónde podría alejarme de tu espíritu? ¿Adónde huir de tu presencia? Si subiere a los cielos, allí estás tú; si bajare a los abismos, allí estás presente. Si, robando las plumas a la aurora, quisiera habitar al extremo del mar, también allí me recogería tu mano y me tendría tu diestra* (Jb 23, 8-9).

Nuestro Señor, en el diálogo con la samaritana, contesta a su pregunta sobre dónde se debe adorar a Dios recordándole esta doctrina ya conocida en Israel: a Dios se le ha de adorar en todo lugar (cfr Jn 4, 20-24). Como se ve por los textos citados, esta presencia de Dios no es un mero estar, sino la presencia propia de un ser personal, que conoce, que ama, que interviene.

La santidad de Dios

La trascendencia de Dios se pone de manifiesto en las afirmaciones de que Él es el único, el creador, el omnipotente. Dios está en todas partes, en todos los lugares, sin que se encuentre atado a ninguno de ellos. Esta trascendencia de Dios sobre todo lo creado se muestra en forma especialmente gráfica en la narración de las teofanías de Yahvé, en el símbolo de la nube y de la gloria, en la prohibición de representar a Yahvé con imágenes.

La santidad está tan íntimamente relacionada con Yahvé, que le acompaña siempre en todas sus obras. Yahvé es santo (cfr Is 40, 25; Hb 3, 3; Job 6, 10); Él es el santo de Israel (Is 1, 4; 10, 7). Yahvé manifiesta su santidad haciendo alarde de su poder en sus prodigios (Lv 10, 3; Nm 20, 13), por la obra de la creación (Is 41, 20; 45, 11-12), por la elección y por la liberación de su pueblo (Ez 20, 41; 28, 22-25). Es la santidad de Dios la que inspira veneración al creyente —temor y confianza a un tiempo—, pues en la santidad de Dios se manifiesta su infinita majestad y su infinita pureza (cfr Ex 15, 11; Os 11, 9; Is 8, 13). Dios es totalmente santo, puesto que es la misma bondad; de ahí que todas sus obras sean santas[37].

Ante la santidad de Yahvé, el hombre tiene la percepción de su nada y de la infinita trascendencia de Dios. Así, Abraham se siente presa del terror ante Yahvé (Gn 15, 12; 28, 17), y se percibe como polvo y ceniza (Gn 18, 27); Job enmudece lleno de temblor ante la experiencia de la suprema santidad de Dios (Jb 40, 3-5); Moisés y Elías se cubren el rostro ante la gloria de Yahvé que pasa (Ex 3, 6; 33, 22; 1 R 19, 15).

---

[37] Cfr L. Scheffczyk, *La santidad de Dios, fin y forma de la vida cristiana*, «Scripta Theologica» 11 (1979) 1021-1035.

La misericordia de Dios

La misericordia divina es tan importante en el Antiguo Testamento, que se ha podido escribir que ella «resume lo esencial de la historia sagrada»[38]. Tanto la elección de Israel, como la posterior fidelidad de Yahvé es obra de su misericordia. En la Biblia, la noción de un Dios *clemente y misericordioso, lento a la ira y rico en piedad* (Ex 34, 6) aparece acompañando frecuentemente al atributo de justicia, dejando así claro que la justicia divina es, en primer lugar y sobre todo, santidad, y que la relación primordial de Dios con los hombres —en especial con el pueblo elegido— es una relación de misericordia.

Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva (cfr Ez 33, 11). La misericordia de Dios se manifiesta especialmente con los pobres, con los que sufren, con los débiles (Sal 69, 17; 79, 8; 103, 13, 119, 77). Se trata de una misericordia que es eficaz y que se encuentra ligada al concepto de alianza. Por esta razón, los sentimientos de Yahvé llevan el sello del afecto familiar. Yahvé no es una divinidad abstracta, sino un Ser personal que se manifiesta lleno de comprensión y misericordia.

Esta misericordia se encuentra en estrecha relación con el amor que Dios profesa a su pueblo, a los hombres, a la creación. Este amor de Dios parece ya en *Génesis* dirigido al primer hombre (Gn 2, 8; 3, 21), a Noé y su familia (Gn 7, 1 y 16), a los patriarcas (Gn 12, 2-3; 15, 1-18). En el Antiguo Testamento, en el contexto de la alianza, el amor de Dios viene descrito especialmente como el amor del esposo a la esposa, como el amor del padre al hijo, o incluso como el amor de una madre (cfr Is 49, 15).

La misericordia de Dios es inmensa. Por esto dice David, tras su pecado, que prefiere caer en manos de Dios a caer en

---

[38] J. Cambier, *Misericordia*, en «Enciclopedia de la Biblia», 5, cols. 182-187.

manos de los hombres (cfr 2 Sm 24, 14). Misericordioso y paciente es Dios: de hecho es como un padre. En la revelación, la misericordia y la paternidad divinas van por eso muy unidas: *¡Pero si Efraín es mi hijo querido, el niño favorito? Pues cada vez que le reprendo aún me acuerdo de él! Por eso se conmueven mis entrañas. Siempre me apiadaré de él, oráculo del Señor* (Jr 31, 20). La paciencia misericordiosa de Dios, sus entrañas de padre y de madre, caracterizan al Dios del Antiguo Testamento con rasgos inconfundibles.

Muchas son las palabras que intentan desgranar el contenido de la misericordia divina, que es inmensa: desde la ternura paternal, hasta la compasión, la piedad o la clemencia; desde la benevolencia, a la prontitud del perdón y a la curación: *Cuanto se elevan los cielos sobre la tierra, así prevalece la misericordia del Señor sobre los que le temen (...) Como se apiada un padre de sus hijos, así el Señor tiene piedad de los que le temen* (Sal 103, 11-13).

La revelación de Dios como Padre en el Antiguo Testamento

Cuando en el Antiguo Testamento se llama Padre a Dios, se quieren destacar dos aspectos: que Él ha elegido a Israel, lo ha adoptado, y lo educa como un padre educa a sus hijos; que Él es bondad y solicitud amorosa para con todos los hombres, actuando con ellos como lo hace un buen padre con sus hijos. Esta ternura paternal de Dios se expresa incluso mediante la imagen de la maternidad, que indica con mayor grafismo la cercanía y compasión de Dios: *Como uno a quien su madre consuela, así os consolaré yo* (Is 66, 13). Esta unión de paternidad y maternidad en Dios aparece recalcada especialmente en los profetas, en aquellos textos que expresan la paternidad de Dios so-

bre los pobres y los débiles (cfr Os 11, 1-9; Jr 31, 9. 20; Is 49, 15; 66, 13)[39].

Junto a esta riqueza de imágenes y expresiones, hay que subrayar también la gran sobriedad de los escritores sagrados al hablar de la paternidad divina, como si quisiesen evitar todo tipo de confusión con los dioses de los países circunvecinos. La paternidad del Dios de Israel jamás se parece a la paternidad de los dioses paganos. Quizás sea esta la razón por la que son tan escasos los textos en que la paternidad de Dios se presenta en relación con su actuación creadora (cfr Mal 1, 6; 2, 10; Is 45, 10; Sal 29, 1; 89, 7). La idea de la paternidad divina ligada a la creación se aplicaba también a los ídolos por los paganos: *Han dicho a un tronco: eres mi padre: y a una piedra, tú nos has dado a luz* (Jr 2, 27).

Desde luego, existe una gran reserva a la hora de hablar sobre la vida íntima de Dios. Todo cuanto se dice sobre su paternidad se refiere a la relación de Dios con sus criaturas; cuando se llama a los ángeles «hijos de Dios»(cfr Dt 32, 8; Sal 29, 1; 89, 7; Jb 1, 6), se quiere expresar su obediencia y cercanía al Creador, no un parentesco. En este horizonte, se da por supuesto que Dios no tiene hijas o hijos en sentido físico[40].

El fundamento para llamar a Dios Padre en el Antiguo Testamento es precisamente la elección divina (cfr Dt 32, 6; Jr 31, 19-20; Is 64, 7-8). Por su elección, Israel es el primogénito de Yahvé (cfr Ex 4, 22), el pueblo cuidado especialmente por Dios hasta el punto de llamarle *mi pueblo* (cfr Dt 14, 1-2; 7, 8), pues

---

[39] «Ya el hecho de la creación suponía para los israelitas un vínculo mucho más profundo con Dios que la misma paternidad biológica. Recordemos las palabras de la madre de los Macabeos (2 Mc 7, 22-23). Para esta mujer varonil, Dios es la paternidad y la maternidad de las madres. Se vislumbra ya en estas palabras la comprensión de la paternidad divina tal y como nos la ofrece San Pablo en Ef 3, 14-15. Para la mentalidad bíblica todo padre, al transmitir la vida, no hace otra cosa que tomar parte en el poder de Dios, generador de toda vida» (N. Silanes, *Dios, Padre nuestro*, cit., 29).

[40] Cfr W. Marchel, *Dieu père dans le Nouveau Testament*, cit., pp. 29-30.

lo ha elegido como propiedad para ser portador de las promesas mesiánicas. Israel ha sido elegido precisamente para que los designios divinos de salvación puedan llegar a cumplimiento. La creación es entendida como el comienzo de la salvación y, en este sentido, como ejercicio de la paternidad de Dios sobre el hombre (cfr Dt 14, 1; 32, 6; Ml 2, 10).

La paternidad de Yahvé sobre el pueblo se basa pues en el compromiso histórico que Yahvé ha contraído libremente al elegir a Israel y al prometerle su protección continua. Incluso los castigos que Yahvé inflige al pueblo cuando le es infiel brotan de su paternidad: Yahvé corrige como un padre corrige a sus hijos, es lento a la cólera y rico en misericordia (cfr Is 64, 7; Jer 2, 27; 31, 29: Os 11, 3-8). El amor de Dios brota precisamente de su paternidad (Cfr Os 11, 1-9). A veces este amor viene descrito con la ternura del amor maternal: *¿Puede la mujer olvidarse del fruto del vientre, no compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ella se olvidare, yo nunca te olvidaría* (Is 49, 15).

Esta paternidad de Dios sobre el pueblo implica una auténtica tarea educativa y paciente. Hermosamente lo expresa el profeta Oseas: *Cuando Israel era niño, yo lo amé, y de Egipto saqué a mi hijo (...) Yo enseñé a andar a Efraín y lo llevé en mis brazos. Pero no han comprendido que era yo quien los cuidaba. Con cuerdas de ternura, con lazos de amor los atraía; fui para ellos como quien alza a un niño hasta sus mejillas y se inclina hasta él para darle de comer* (Os 11, 1. 3-4). Y más adelante, recordando nuevamente el éxodo: *Lo habéis visto en el desierto, donde has visto que el Señor tu Dios te llevaba como un padre lleva a su hijo...* (Os 1, 31)[41].

---

[41] «Aunque se habla de Dios padre, las imágenes usadas por el profeta son las típicas de una madre diligente que se cuida de sus hijos más pequeños: les enseña a caminar asiéndoles de la mano, los alza para después besarlos en la mejilla, se inclina para darles de comer. Dios usa, en relación con su pueblo la misma pedagogía de amor que toda madre tiene con sus hijos» (Comité para la preparación del Jubileo del año 2000, *Dios Padre misericordioso*, Madrid 1998, 68).

De ahí que el rechazo y el olvido hieran a Dios, como un padre es herido por la indiferencia del hijo: *¡Oíd, cielos! ¡Atiende, tierra! que habla el Señor: «He criado y cuidado hijos, pero ellos se han rebelado contra mí»* (Is 1, 2). El dolor del padre herido por el desvío late en estas palabras de Jeremías, donde se unen relaciones filiales y esponsales: *Y dije: ¿Cómo voy a contarte entre los hijos y darte una tierra deliciosa, la heredad más preciosa entre las naciones? Y dije: Me llamarás padre y no dejarás de seguirme. Sin embargo, como la mujer es infiel a su marido, así me despreció la casa de Israel* (Jr 3, 19-20). Esta paternidad que le hace sentir el dolor de la ofensa, lleva a Dios, sobre todo, al perdón, exclamando: *Volved, hijos apóstatas; yo curaré vuestras apostasías* (Jr 3, 22).

Yahvé es padre en forma especial del rey en cuanto representante del pueblo (cfr 2 Sm 7, 14; Sal 2, 7; 89, 27-28). Es también padre en forma especial del Mesías. En 2 Sm 7, 14, que acaba de ser citado, Dios promete a David por medio del profeta Natán que será un padre para quien le suceda en el trono (Salomón), pero esa promesa mira también hacia un futuro lejano, pues la dinastía de David subsistirá para siempre (2 Sm 7, 16). De ahí que Dios sea padre en forma especial del Mesías, ese rey ideal que lleva como título el de *hijo de David*. En este ambiente ha de leerse el Salmo 2: *Voy a proclamar el decreto del Señor; Él me ha dicho: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy* (Sal 2, 7). La misma idea se destaca en el Salmo 110, donde la paternidad de Yahvé sobre el Mesías se encuentra ligada a su carácter sacerdotal y regio. Dios dice dirigiéndose al rey: *Para ti es el principado el día de tu poder, entre esplendores sagrados. Desde el seno, antes de la aurora, como el rocío, te he engendrado. El Señor lo ha jurado y no se arrepiente: «Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec»*(Sal 110, 3-4). La tradición judía entendió que este salmo se refiere al «hijo de David», al rey Mesías. Y puesto que Jesús se aplicó a sí mismo este Salmo como profecía mesiánica subrayando que en él David llama «Señor»

al Mesías, los cristianos vieron en él una profecía sobre la dignidad divina de Cristo. Les atraían en forma especial las palabras *desde el seno, antes de la aurora, como el rocío, te he engendrado,* que tanto evocan una generación eterna, antes del comienzo del mundo[42].

La idea de Dios como padre fluye espontánea en los textos proféticos referida no sólo al pueblo, sino también al justo desvalido: *Como un padre tiene piedad de sus hijos, así Dios tiene piedad de los que le temen, porque sabe de qué somos formados y se acuerda de que somos polvo* (Sal 103, 13-14). Dios es especialmente *el padre de los huérfanos, el defensor de las viudas* (Sal 68, 6). Toda la literatura sapiencial está impregnada de un sentimiento de adhesión filial al Dios providente y justo, que hace presagiar la revelación del sermón de la montaña, evidentemente inserto en este contexto.

Ya en el Nuevo Testamento, las parábolas de la misericordia, en especial la parábola del hijo pródigo, llevarán estos pensamientos a su más sublime y plena expresión. He aquí cómo lo ve Juan Pablo II al comentar la parábola del hijo pródigo en la Encíclica *Dives in misericordia*:

> «No hay lugar a dudas de que en esa analogía sencilla pero penetrante la figura del progenitor nos revela a Dios como Padre. El comportamiento del padre de la parábola, su modo de obrar que pone de manifiesto su actitud interior, nos permite hallar cada uno de los hilos de la visión veterotestamentaria de la misericordia, en una síntesis completamente nueva, llena de sencillez y de profundidad. El padre del hijo pródigo *es fiel a su paternidad, fiel al amor* que desde siempre sentía por su hijo. Tal fidelidad se expresa en la parábola no sólo con la inmediata prontitud en acogerlo cuando vuelve a casa después de haber malgastado el patrimonio; se expresa aún más plenamente con

[42] Cfr Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, *Sagrada Biblia 3, Libros poéticos y sapienciales,* Pamplona 2001, 503-506.

aquella alegría, con aquella festosidad tan generosa respecto al disipador después de su vuelta, de tal manera que suscita contrariedad y envidia en el hermano mayor, quien no se había alejado nunca del padre ni había abandonado la casa»[43].

En el Antiguo Testamento, aún en medio de su gran pureza y de su belleza, no existe una revelación directa de la persona del Padre; sólo existe la revelación de Dios como ser personal y de sus sentimientos paternales para con los hombres. La revelación de la Persona del Padre en cuanto tal sólo tiene lugar en el Nuevo Testamento. La fuerza con que se habla del *Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, el Padre de las misericordias y Dios de toda consolación* (2 Co 1, 3), destaca, sobre todo, que en Dios hay un principio fontal, que es origen de todo cuanto existe y que es Padre en sentido fuerte de Nuestro Señor Jesucristo, el cual es Hijo y, por lo tanto, Dios y Señor. Es decir, está hablando de la Persona del Padre; a la luz de esta revelación, se enriquece sobremanera la enseñanza veterotestamentaria sobre la paternidad de Dios. Y es que Jesús, al revelar su filiación divina, nos introduce en las profundidades del misterio de Dios en las que Él es engendrado eternamente.

BIBLIOGRAFÍA

B. de Margerie, *Les perfections du Dieu de Jésus Christ*, París 1981.

Juan Pablo II, Enc. *Dives in misericordia* (30.IX.1980), esp. nn. 20-31.

Juan Pablo II, *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo* (I), Madrid 1996, esp.107-137.

J. Galot, *Padre ¿Quién eres?*, Salamanca 1998, 9-22.

---

[43] Juan Pablo II, Enc. *Dives in misericordia* (30.XI.1980) n. 6

A. Amato, *Il vangelo del Padre*, Roma 1998.
J.M. Galván, *Il problema teologico degli attributi divini*: I. *Considerazioni metodologiche* «Annales Theologici» 8 (1994) 285-313; II. *Dio e la sofferenza umana*, Ibíd., 10 (1996) 69-90; III. *Dio, la colpa e la morte*, Ibid., 13 (1999) 107-132.
Comisión para el Jubileo del año 2000, *Dios, Padre misericordioso*, BAC, Madrid 1998.
W. Marchel, *Dieu père dans le Nouveau Testament*, París 1998.

PARTE II

LA PERSONA DEL PADRE EN LA TRINIDAD

Capítulo III
EL PADRE, PRINCIPIO SIN PRINCIPIO

La confesión explícita de fe en el misterio de la intimidad de Dios —el misterio trinitario—estuvo presente en la Iglesia desde su mismo nacimiento. El primer discurso de San Pedro, el mismo día de Pentecostés, es una buena demostración de cómo ya entonces, en la predicación sobre Cristo, se explicitaban las líneas esenciales del misterio trinitario. Y es que, como se ha visto en los capítulos anteriores, la afirmación de que Jesús es el *Hijo de Dios vivo* (Mt 16, 16) comporta al mismo tiempo la confesión de fe en el misterio trinitario, especialmente en el misterio del Padre. He aquí las palabras de Pedro:

> «Varones israelitas, escuchad estas palabras: a Jesús Nazareno, hombre acreditado por Dios ante vosotros con milagros, prodigios y señales, que Dios realizó entre vosotros por medio de él, como bien sabéis, a éste, que fue entregado según el designio establecido y la presciencia de Dios, lo matasteis clavándolo en la cruz por mano de los impíos. Pero Dios lo resucitó rompiendo las ataduras de la muerte (...) A este Jesús lo resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos. Exaltado, pues, a la diestra de Dios y recibida del Padre la promesa del Espíritu Santo, ha derramado esto que vosotros veis y oís (...) Por tanto, sepa con toda seguridad la casa de Israel que Dios ha

constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros crucificasteis» (Hch 2, 22-36).

Padre, Hijo y Espíritu Santo aparecen ya aquí explícitamente mencionados. Nada tiene de extraño que en los testimonios de las primeras celebraciones litúrgicas encontremos explícita mención del misterio trinitario. Así se ve con especial evidencia en el bautismo y en la celebración eucarística. Todo arranca del mandato misional contenido en Mt 28, 19: *Bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.* Arranca también de la forma en que Jesús se dirigió al Padre delante de sus discípulos (cfr p.e., Mt 27, 46; Lc 23, 46).

El Padre en la primera liturgia

Con respecto al Bautismo, es paradigmático el conocido texto de Didaché (ca. 90/100), que habla ya como portadora de una antigua tradición:

> «En lo que concierne al bautismo, bautizad así: después de haber enseñado todo lo que precede, bautizad en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»[44].

Con respecto a la Eucaristía, es elocuente este pasaje de la *Primera Apología de San Justino* (+167):

> «A quien preside, los hermanos le traen pan y un cáliz de agua y vino, y él, después de haberlos tomado, dirige una plegaria de alabanza y gloria al Padre de todo el universo en el nombre del Hijo y del Espíritu Santo, y luego hace una larga acción de gracias por los dones recibidos»[45].

---

[44] *Didaché* 7, 1, 3.
[45] San Justino, *Primera Apología*, 65.

El Dios de la liturgia cristiana es el Dios específicamente cristiano, el Dios Trinidad[46]. Como se ha visto —y los testimonios podrían multiplicarse considerablemente—, desde las primeras celebraciones cristianas. La liturgia siempre se dirige al Padre, como destinatario último de la alabanza y de la acción de gracias que tiene lugar por Cristo, con Cristo y en Cristo, en la unidad del Espíritu Santo y como un retorno del hombre al Padre[47]. La constante y abundante presencia del Antiguo Testamento en estas celebraciones hace que estén siempre presentes los atributos o rasgos con que se venera a Dios en el Antiguo Testamento: Él es un Dios único, trascendente a todas las cosas, creador, Señor, Padre misericordioso. Junto a esto, la liturgia recuerda siempre y en forma explícita que aquel Dios que se reveló en el Antiguo Testamento en la unidad de su naturaleza, se ha revelado en el Nuevo como Trinidad de Personas. Se ha revelado ante todo en su paternidad: Él es el Padre de nuestro Señor Jesucristo (cfr p.e., Rm 15, 6; 2 Co 1, 3; 11, 31; Ef 1, 3).

Es la misma liturgia la que, con su movimiento, nos lleva a una primera «teología del Padre». En efecto, la oración se dirige a Dios Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo. Insistamos: la oración litúrgica no se dirige a Dios en general, sino al Padre, primera Persona de la Trinidad; y se dirige a Él por medio del Hijo en el Espíritu Santo. Este es también el esquema de las primeras oraciones cristianas que conocemos, como la que se encuentra en el Martirio de San Policarpo[48].

---

[46] Cfr C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid 1959, 201.

[47] Cfr E. Lodi, *Il Padre di Gesù Cristo nella liturgia*, Bolonia 1998, esp. 95-102; G. Bonaccorso, *Il «ritorno» dell'uomo al Padre nella celebrazione*, «Rivista liturgica» 82 (1995) 45-62.

[48] «Señor, Dios Todopoderoso, Padre de tu Hijo amado Jesucristo, por el cual hemos recibido conocimiento de tu nombre, Dios de los ángeles y de las potestades y de toda la creación, y de toda la generación de los santos que viven en tu presencia, yo te bendigo de haberme juzgado digno de tomar parte, en el número de los mártires, en el cáliz de tu Cristo, para la resurrección de la vida eterna del alma

Estos venerables textos nos hacen comprender, ante todo, la centralidad de Dios Padre como fuente primera de la que todo proviene y como fin último hacia el que todo se dirige: todo procede de Él y todo vuelve a Él. Él es el principio del misterio trinitario, pues de Él proceden el Hijo y el Espíritu; Él es también el principio de la creación y de la salvación.

El Padre, fuente y origen de toda la Trinidad

Al hablar de la Persona del Padre, hemos destacado una primera afirmación sobre todas: todo procede del Padre, también las Personas divinas. Esto quiere decir que Él es la fuente y el origen de toda la Trinidad. Esta afirmación lleva consigo esta otra: el Padre no sólo es la fuente y origen de todo, sino que, por esto mismo, Él no procede de nada: ni de ninguna Persona, ni de la esencia divina. Por esta razón, como veremos más adelante, se le llama *principium sine principio*, es decir, principio no principiado. Los textos del Magisterio de la Iglesia son suficientemente explícitos a este respecto. Al enumerarlos teniendo en primer plano la fontalidad del Padre, encontramos ya, en esbozo, los principales rasgos de la teología sobre su Persona:

En el *Símbolo Atanasiano* se confiesa que el Padre «no es hecho, ni creado, ni engendrado»[49]. El Concilio I de Toledo (a. 400) insiste en que el Padre es ingénito[50]. En el Concilio III de

---

y del cuerpo, en la incorruptibilidad del Espíritu Santo. Yo te alabo y te bendigo y te glorifico por medio del Sumo Sacerdote celeste y eterno, tu Hijo muy amado...» Martirio de Policarpo, 14. Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres, Martyre de Polycarpe, (Th. Camelot, ed.), París SC 1968, 226-228.

[49] «El Padre no es hecho por nadie, ni creado, ni engendrado; el Hijo (procede) sólo del Padre, no hecho, ni creado, sino engendrado; el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, no hecho, ni creado, ni engendrado, sino procediendo» (Símbolo *Quicumque*, DS 75).

[50] «El Padre es, pues, ingénito, el Hijo es engendrado, el Espíritu Santo no es engendrado, sino que procede del Padre [y del Hijo]. El Padre es aquel de quien se

Toledo (a. 589) se vuelve a puntualizar que el Hijo procede del Padre, pero que el Padre no procede de nadie: *Pater ex quo sit Filius, ipse vero ex nullo sit alius*[51]. El Concilio XI de Toledo (a. 675) añade que el Padre no recibe su origen de ninguno y, por lo tanto, es fuente y origen de toda la Trinidad[52]. La fórmula es de una gran densidad teológica y de decisivas consecuencias a la hora de hablar de la Trinidad: todo procede del Padre, luego ni la generación (que es origen del Hijo), ni la procedencia (que es origen del Espíritu Santo) se pueden concebir como si tuviesen lugar mediante la unión de dos coprincipios. Todo procede del Padre.

El Padre es Padre antes de todos los siglos, de forma que no ha habido un momento en que el Padre no haya sido Padre y, por tanto, no ha habido ningún momento en que el Padre haya estado sin el Hijo; tampoco ha habido un momento en que el Hijo no haya existido. El Hijo recibe su ser del Padre, pero no ha habido ningún momento en que haya comenzado a existir: el Hijo es tan eterno como el Padre. El Padre es Dios, pero no recibe su divinidad de nadie; el Hijo es Dios, pero recibe su divinidad del Padre[53]. El Concilio IV de Letrán precisa que no es la esencia di-

---

oyó esta voz del cielo: Este es mi Hijo amado en quien me he complacido, escuchadlo (Mt 17, 5; 2 P 1, 17; cfr Mt 3, 17). El Hijo es el que dice: Yo he salido del Padre y he venido de Dios a este mundo (cfr Jn 16, 28)» (Symbolum Toletanum I, DS 188).

[51] Cfr Concilio III de Toledo (mayo 589), DS 470.

[52] «Confesamos al Padre como no engendrado, no creado, sino ingénito. En efecto, Él no recibe su origen de nadie; de Él recibe el Hijo su generación y el Espíritu Santo su procesión. En consecuencia, Él es fuente y origen de toda la Trinidad» (DS 525).

[53] Los párrafos del Símbolo tienen ese gusto por puntualizar con exactitud lingüística, como el Símbolo *Quicumque*. He aquí algunos: «Y confesamos que el Padre no es engendrado ni creado, sino ingénito. Porque Él no recibe su origen de nadie; de Él recibió el Hijo su nacimiento, y el Espíritu Santo su procedencia. Él es, pues, fuente y origen de toda la Trinidad (...) Ni el Padre ha existido jamás sin el Hijo, ni el Hijo sin el Padre. Y, no obstante, el Padre no procede del Hijo, como el Hijo procede del Padre» Conc. XI de Toledo (9.XI.675), *Symbolum*, DS 525-526.

vina la que engendra, sino el Padre[54]. El Concilio de Florencia añade que «todo cuanto es o tiene el Padre, no lo recibe de otro, sino que lo tiene de sí mismo, pues es principio sin principio»[55].

Así pues, el Padre es la *fuente* de toda la Trinidad. En consecuencia, es también *el fundamento y el principio de su unidad*. Esta unidad proviene de que el Padre entrega al Hijo y al Espíritu Santo su propia y simplicísima sustancia —sin división alguna—, de forma que el Hijo y el Espíritu tienen la misma sustancia *en número* que el Padre; son, por lo tanto, un mismo y único Dios con Él.

Dicho de otra forma: el Padre es *la plenitud fontal*, que se comunica tan íntimamente al Hijo y al Espíritu Santo, que éstos constituyen con Él un mismo y único Dios. Esta es la razón por la que puntualiza el Símbolo *Quicumque*: «Increado el Padre, increado el Hijo, increado el Espíritu Santo; inmenso el Padre, inmenso el Hijo, inmenso el Espíritu Santo (...) y, sin embargo no son tres increados, ni tres inmensos, sino un solo increado y un solo inmenso»[56].

El Padre y la esencia divina

Acabamos de ver cómo el Concilio IV de Letrán puntualiza que el Padre no procede de la esencia divina[57]. En efecto, la esencia divina en cuanto tal no es principio generador o espirador; no es tampoco el yo personal engendrado o engendrante.

---

[54] «Y esta realidad (la esencia divina) no engendra, ni es engendrada, ni procede, sino que el Padre es el que engendra, el Hijo es quien es engendrado y el Espíritu Santo es el que procede. De modo que las distinciones están en las personas y la unidad en la naturaleza» (Conc. Lateranense IV [11-30.IX.1215] *De errore abbatis Ioachim*, DS 804).

[55] «Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se; et est principium sine principio» (Conc. Florentino, *Decretum pro Iacobitis* [4.II.1442], DS 1331).

[56] *Symbolum Quicumque*, DS 75.

[57] Cfr DS 804.

El Hijo y el Espíritu Santo proceden de la Persona del Padre, no de la esencia divina; tampoco el Padre procede de la esencia divina, sino que Él la posee eternamente, y eternamente la dona al Hijo y al Espíritu Santo. Las puntualizaciones del Concilio IV de Letrán contra el abad Joaquín no dejan lugar a dudas a este respecto: la esencia divina «ni engendra, ni es engendrada, ni procede, sino que el Padre es el que engendra, el Hijo es quien es engendrado y el Espíritu Santo es el que procede»[58].

El Padre engendra en tanto que posee la plenitud vital de la esencia divina, mejor dicho, en tanto que Él es la plenitud vital absoluta, la cual se identifica con el ser divino. El Padre engendra, porque se identifica con la esencia divina, pero es la Persona del Padre la que engendra, no la esencia divina. Dicho con la precisión técnica del lenguaje clásico, el Padre es el *principium quod* de las procesiones, mientras que el *principium quo* es el único ser divino, indivisible y propio por igual de las tres Personas. En el caso de la generación del Hijo, el Padre es quien engendra al Hijo (*principium quod*), y lo engendra al entregar su propia sustancia (*principium quo*) al Hijo. De esta afirmación se siguen, entre otras, estas dos consecuencias: 1) en las procesiones, la esencia divina ni se multiplica, ni se divide; 2) las tres divinas Personas son un mismo y único ser: Dios.

La esencia divina ni se multiplica ni se divide en la generación

Puesto que sólo las Personas divinas en cuanto tales *producen* y *proceden*, la esencia de Dios en cuanto tal ni se multiplica, ni se divide. El Padre engendra una Persona distinta de Él entregándole indivisiblemente toda y su misma naturaleza; no en-

---

[58] Conc. IV de Letrán, *De errore abbatis Ioachim*, [30.XI.1215], DS 804.

trega al Hijo una naturaleza igual, pero numéricamente distinta, como sucede en la generación humana, sino que le entrega su misma y única sustancia, la cual —repitámoslo— es simplicísima. El Padre, al engendrar al Hijo, no le entrega *una parte* de su sustancia, sino toda su sustancia.

No sucede así en la generación humana; en esa generación, el padre engendra a un hijo de su misma naturaleza específica, pero con una naturaleza numéricamente distinta: padre e hijo no sólo son dos personas distintas, sino dos seres numéricamente distintos; en la generación divina, el Padre engendra a un Hijo que es de su misma naturaleza, pero entregándole toda su simplicísima naturaleza: Padre e Hijo no son dos dioses, sino un único Dios. Nótese que en esta comunicación, eterna y simplicísima, que caracteriza a los fecundos procesos vitales intradivinos, la esencia divina permanece indivisible en su unicidad. Por esta razón hay distinción entre las Personas, pero no hay distinción en la esencia. Las tres Personas son el mismo y *único* Dios.

Las tres divinas Personas son un mismo y único acto eterno de inteligencia y de amor

Puesto que la esencia divina es de por sí acto puro, síguese que las tres Personas divinas son de por sí ese acto puro. La plenitud de vida que existe en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, tiene su fundamento en la esencia divina: Padre, Hijo y Espíritu Santo son *increados* e *incausados*, pues son el mismo y único *esse subsistens*[59]. Conviene insistir en esto, porque el tema es de capital importancia. El Padre se identifica con la esencia divina y, sin embargo, no es la esencia divina la que engendra al

[59] Cfr M. Schmaus, *Teología Dogmática* I, *La Trinidad de Dios*, Madrid 1960, 426.

Hijo, sino que es el Padre el que engendra al Hijo, al comunicarle su propia y misma sustancia[60]. La Persona del Padre es el *principium quod*, el principio que engendra al Hijo entregándole su propia sustancia, que se presenta así como el *principium quo* de la generación, es decir, aquello con lo que engendra.

En la infinitud de Dios, la paternidad del Padre es *infinita*. El Padre es Padre *infinitamente*. Esto quiere decir que el ser del Padre está embarcado *totalmente* en la generación del Hijo. A su vez, el Hijo no existe más que *en* y *por* este engendramiento. La paternidad del Padre es infinita y eterna; la filiación del Hijo es también infinita y eterna.

Los nombres de la primera Persona de la Trinidad

La distinción real entre las Personas lleva consigo el que también nosotros podamos distinguirlas utilizando unos nombres que, en su sentido *nocional*, sólo convienen a una persona divina. Se trata de nombres y «nociones» o «características» que encontramos en la misma Revelación del misterio trinitario. En efecto, no sería lógico decir que las Personas divinas son realmente distintas entre sí, y no expresar al mismo tiempo alguna característica, alguna noción, con la que poder distinguirlas. De ahí que se utilicen nombres como los de Padre, Hijo y Espíritu Santo para distinguir a las Personas entre sí. Nunca llamaremos Padre al Hijo y viceversa: el hecho de que las tres Personas sean distintas y que el nombre con que se las designa en la Sagrada Escritura exprese una noción distintiva de cada una de ellas, lleva consigo el que estos nombres nocionales sean intransferibles.

---

[60] Baste recordar el razonamiento del Símbolo de Nicea: el Hijo es engendrado de la sustancia del Padre; por esta razón es consustancial con Él. Cfr B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, París 1975, 207.

Nos estamos refiriendo, como es claro, a las *nociones divinas* o *propiedades nocionales* (*idioma gnoristikón,* algo propio que da a conocer). Se trata de aquellas notas por medio de las cuales conocemos y distinguimos a las Personas divinas unas de otras. En consecuencia, son notas que no son comunes a las tres Personas divinas. En este sentido, no tener principio corresponde *exclusivamente* al Padre, ya que el Hijo y el Espíritu Santo proceden del Padre, es decir, tienen su origen en Él.

Con respecto al Padre, los nombres nocionales son los de *Principio, Padre, Ingénito.*

Principio

El término principio se puede entender en sentido esencial (es decir, dicho de la esencia divina) o en sentido nocional (es decir, como una noción que se aplica a una Persona para distinguirla de las otras dos). Así p.e., el Concilio de Florencia, que utiliza el término *principio* en sentido esencial, dice: «Padre, Hijo y Espíritu Santo no son tres principios de la criatura, sino un solo principio»[61]. Dios es, en efecto, principio y causa de todo el mundo extradivino. En esta perspectiva, las tres Personas deben ser consideradas como un único principio de la criatura[62].

Tomado en sentido nocional, el término *principio* sólo se aplica con propiedad al Padre, por ser principio no principiado. El Hijo, en cambio, es *principio principiado.* Conviene subrayar que cuando se dice que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo *como de*

---

[61] Conc. Florentino, *Decretum pro Iacobitis,* 4.II.1442, DS 1331.

[62] «Toda la economía divina es la obra común de las tres personas divinas. Porque la Trinidad, del mismo modo que tiene una sola y misma naturaleza, así también tiene una sola y misma operación (...) Sin embargo, cada persona realiza la obra común según su propiedad personal» (CCE n. 258).

un solo principio[63] —así hace, por ejemplo, el Concilio de Florencia—, se está diciendo que el Espíritu procede del Hijo en cuanto Hijo, es decir, en cuanto principiado, pues el Hijo es *principium de principio*, principio de principio[64]. El hecho de que el Padre sea principio y fuente de toda la Trinidad lleva consigo, además, el que la afirmación de que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo no se pueda entender en el sentido de que el Hijo «colabore» con el Padre en la espiración del Espíritu Santo como un co-principio.

La Sagrada Escritura no aplica el término principio al Padre. Sin embargo, sí enseña claramente que las otras dos Personas proceden de Él. De ahí que la teología, tanto griega como latina, haya utilizado el nombre de principio para referirse a lo propio y distintivo del Padre[65].

Principio y causa

Como es obvio, este nombre de principio ha de entenderse despojado de toda imperfección, tanto con respecto al Padre como con respecto a las otras dos Personas. Al aplicarlo al Padre sólo se significa que de Él proceden el Hijo y el Espíritu Santo. No se significa, en cambio, que haya en Dios prioridad y posterioridad, superioridad o inferioridad; sólo se significa que entre las Personas hay una *relación eterna de origen*[66].

Los sustantivos *principio* y *causa* se refieren a conceptos muy parecidos, pero que no son idénticos. *Principio* es más suave que *causa*; ésta, sobre todo en el ámbito latino, se refiere a la causalidad

---

[63] Cfr Conc. Florentino, *Decretum pro Iacobitis*, cit., DS 1331.

[64] Cfr Conc. Florentino, *Decretum pro Iacobitis*, cit., DS 1331.

[65] «Sólo el Padre es sin principio *(ánarjos)*: su ser no depende de nadie, ni de fuera de Él ni de dentro de Él. Pero el Hijo no carece de principio, si tú aceptas al Padre como causa, pues el Padre en tanto que causa es principio del Hijo; pero si tú entiendes el principio como ligado a la duración, también el Hijo es sin principio, pues el que está por encima de la duración no está sometido a la duración como causa de su principio» (San Gregorio de Nacianzo, *Oratio* 20, 7).

[66] Cfr Santo Tomás de Aquino, STh I, q. 33, a. 1.

externa, al *hacer*. Existe una diferencia entre la teología oriental y la occidental, sobre todo en los autores de los siglos III y IV, a la hora de utilizar los nombres de *causa* y *principio* referidos a Dios Padre.

Los orientales utilizan casi sinónimamente los sustantivos *principio* y *causa*, aunque dejando claro que, en Dios, no hay ni antes ni después, y que la generación del Verbo y la procesión del Espíritu son eternas. En Dios no hay nada causado. Bien lo saben los Padres griegos. *Causa* aparece así como sinónimo de *principio*. Con este uso, los griegos ponen de relieve la radicalidad con que se dice del Padre que es el *principio* de toda la Trinidad: el Padre es principio de toda la Trinidad, porque el Hijo y el Espíritu realmente reciben su sustancia de Él. Los latinos evitan casi siempre aplicar al Padre el nombre de *causa*, pues entre ellos este término designa usualmente aquello que da origen a un *efecto*, es decir, a algo que procede de esa causa como *un efecto* externo a ella y que, por tanto, se distingue realmente de su causa en cuanto a su esencia y en cuanto a su ser. Recuérdese que en el Concilio de Nicea se afirma explícitamente del Hijo que es engendrado, pero no hecho: *genitum, non factum*.

Consecuentes con el hecho de llamar al Padre *principio* o *causa*, los griegos también llaman al Hijo y al Espíritu *principiados* y *causados*. Pero puntualizan que tanto el Hijo como el Espíritu Santo *carecen de un principio creacional*. Baste citar como ejemplo este texto de San Gregorio de Nisa:

> «Ser sin principio de origen sólo corresponde al Padre; pero ser sin principio de creación, sin principio de tiempo, conviene también al Hijo, que no ha sido hecho, ni creado, y que no tiene comienzo»[67].

---

[67] San Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium* I, PG 45, 396. Cfr St. Hall, *Contra Eunomium I. Introducción y traducción*, en L.F. Mateo Seco (ed.) *El Contra Eunomium I en la producción literaria de Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, 103; *Gregorio di Nissa, Teologia trinitaria. Contra Eunomio. Confutazione della professione di fede di Eunomio*, Cl. Moreschini (ed.), Milán 1994, 59.

He aquí el fondo de la cuestión, más allá de la diversidad de lenguaje. El Hijo procede del Padre en un proceder sin comienzo temporal, pero en un proceder *auténtico*, eterno e increado. Hijo y Espíritu Santo reciben realmente su ser del Padre, pues proceden realmente de Él. Se trata de una procedencia real. Una procedencia que exige que se tome en toda su fuerza la afirmación agustiniana de que «el Padre es el principio de toda la divinidad»[68]: el Padre es *verdaderamente* principio del Hijo y del Espíritu Santo, porque es realmente *origen* de ellos. Pero es principio eterno, pues la intimidad de Dios es eterna. Se trata, pues, de unas procesiones que tienen lugar en el hoy eterno de Dios: eternamente el Padre engendra al Hijo, eternamente el Hijo es engendrado por el Padre, eternamente el Espíritu Santo procede de ambos. El Padre es principio sin principio: el Hijo y el Espíritu Santo proceden de Él, no como un efecto procede de su causa, sino como algo que es inmanente al mismo ser del principio. La analogía más cercana que tiene la Teología para hablar de este misterio es la vida interior del hombre: su conocimiento y su amor, que son inmanentes al mismo hombre.

Padre

También el nombre de *Padre* puede tomarse en sentido *esencial* o en sentido *nocional*. Como ya se ha dicho en las páginas dedicadas al Antiguo Testamento, allí se habla de Dios como padre de los hombres, especialmente, como padre del pueblo elegido, del rey, del Mesías. Estos textos bíblicos se refieren a Dios abarcando, por tanto, las tres divinas Personas.

Pero Jesús, al utilizar la expresión *Padre* se refiere a su filiación personal a Él: a su carácter de Unigénito, es decir, a su ori-

---

[68] San Agustín, *De Trinitate*, 4, 20, PL 42, 908.

gen como persona divina. En consecuencia, designa directa y exclusivamente la paternidad *intratrinitaria* de la primera Persona, hasta el punto de que este nombre —Padre— sólo puede aplicarse a la primera Persona con exclusión de las otras dos personas.

La primera Persona es también principio del Hijo y del Espíritu Santo, pero es llamada Padre exclusivamente con respecto al Hijo. Aunque también sea principio del Espíritu Santo, no se le puede llamar *padre* del Espíritu Santo. En efecto, el nombre de Padre significa no sólo que el Padre es *principio* del Hijo, sino también *la forma* en que la primera Persona es principio de la segunda: *mediante una auténtica generación.* El Padre engendra *verdaderamente* al Hijo *en un acto vital análogo a la generación humana.* Hablando con exactitud, habría que decir esto al revés: no es que la generación en Dios sea análoga a la generación humana, sino que la generación humana es un pálido reflejo —a distancia infinita— de la perfección que encuentra la generación en Dios.

Al hablar de paternidad y de filiación en Dios es necesario despojar estos conceptos de toda imperfección, por ejemplo, de toda noción de prioridad o de posterioridad, de superioridad o de inferioridad. La igualdad entre las divinas Personas es total y perfecta. El Padre no es antes que el Hijo, ni el Hijo es posterior al Padre. La generación en Dios es eterna: ni comienza, ni progresa, ni termina: existe siempre. Lógicamente, es necesario volver los ojos hacia la analogía con el espíritu humano, pues se trata de una generación espiritual, de la que el conocimiento humano, engendrando la palabra interior, es un pálido reflejo.

En Dios —y sólo en Dios— se dan en su perfección infinita *paternidad* y *filiación.* El Padre engendra eternamente al Hijo no sólo en igualdad de naturaleza, sino que *le entrega toda su sustancia* hasta el punto de que el Hijo posee la misma e indivisible sustancia del Padre: el Hijo *no participa de la sustancia del Padre,* no posee *una parte* de la sustancia del Padre, sino que *es*

tan igual al Padre que sólo se distingue de Él en la relación de filiación. El Hijo es un único Dios con el Padre.

Y aquí se encuentra otra razón de que se llame perfectísima a la generación del Hijo. El Padre engendra con perfección infinita al Hijo no sólo porque esta generación es eterna y sin mutación alguna, sino porque esta generación tiene como término un hijo *tan perfectamente igual al Padre que es un mismo y único Dios con Él.* Para recalcar esto, el Concilio de Nicea recurrió a la imagen del resplandor de la luz: el Hijo es Dios de Dios y luz de luz (cfr Hbr 1, 3), queriendo decir que son tan iguales que constituyen un solo Dios, como la luz y su resplandor son una misma cosa.

Es necesario insistir en que nunca estuvo el Padre sin el Hijo ni el Hijo sin el Padre. Esta afirmación comporta el hecho de que la paternidad del Padre no se puede concebir como algo que adviene al Padre ya constituido en su ser personal, sino que el Padre existe como persona precisamente engendrando al Hijo. El Padre es la Persona del Padre precisamente *porque* engendra al Hijo. Dicho de otra forma, la Persona del Padre está constituida por su relación de paternidad al Hijo, de igual forma que la Persona del Hijo está constituida por su relación de filiación al Padre. El Padre se nos aparece así vuelto totalmente hacia el Hijo; y el Hijo vuelto totalmente hacia el Padre. Son total y absolutamente *relativos* entre sí. Padre e Hijo son y viven mutuamente por y para el otro. El Padre, por así decir, no es alguien que se despliega en paternidad, sino que es paternidad subsistente; el Hijo, a su vez, es filiación subsistente.

La perfecta igualdad entre Padre e Hijo brota no sólo de la infinita simplicidad de la sustancia divina, sino también de la infinita perfección del acto paterno de engendrar. El Padre se entrega totalmente al Hijo de forma que el Hijo tiene todo cuanto tiene el Padre. Cuando Jesús afirma: *Felipe, quien me ha visto a mí ha visto al Padre* (Jn 14, 9), nos está encaminando hacia la profunda realidad de su unión con el Padre: está apun-

tando al hecho de que su ser de Hijo refleja fidelísimamente al Padre y que esta filiación se expresa también en su vivir humano.

Ingénito

Al Padre se le llama también *aguénnetos, ingénito* o *inengendrado,* porque Él no sólo es increado y eterno, sino que no procede de ninguna otra Persona divina. *Aguénnetos* significa «el que no es engendrado». En principio, el término *aguénnetos* podría aplicarse también al Espíritu Santo, que procede del Padre, pero que no es engendrado por Él. Sin embargo, en el lenguaje teológico *aguénnetos* se reserva al Padre, porque de hecho se significa con este término no sólo que el Padre no es engendrado, sino que tampoco procede de ninguna otra Persona. Es claro que, desde esta perspectiva, sólo el Padre es ingénito.

Comenta San Agustín:

> «Por esta razón, aunque no digamos que el Espíritu Santo ha sido engendrado, no osamos llamarle ingénito, para que nadie malicie en dicha palabra dos padres en aquella Trinidad soberana o dos personas sin procedencia de origen. Sólo el Padre no procede de nadie; por eso es el único que se denomina ingénito, no en las Escrituras, sino en el lenguaje usual de los que tratan tan alto misterio y se expresan como pueden»[69].

«Ingénito»: ¿nombre de Dios o del Padre?

Al hablar de la aplicación del término *aguénnetos* a Dios, es necesario referirse a la controversia eunomiana, pues fue en ella

---

[69] San Agustín, *De Trinitate,* XV, 26, 47.

donde se debatió la cuestión de si la *aguennesía* (innascibilidad) es una característica propia de toda la Divinidad. Esta cuestión, a su vez, estuvo muy ligada a la cuestión de los nombres divinos.

Según Eunomio, Dios tendría un nombre propio, que designaría adecuadamente su esencia; ese nombre sería el de *aguénnetos.* Eunomio toma como punto de partida de su argumentación la afirmación de la unicidad de Dios y de que *todo* procede de Él; y añade que este Dios creador de todo, *no proviene ni de sí mismo, ni de otro.* En consecuencia, este Dios tiene que ser esencialmente *aguénnetos.* El ser *principio sin principio* pertenecería a la esencia divina hasta tal punto que *aguénnetos* designaría a la esencia divina con toda perfección[70]. *Aguénnetos,* pues, no sería nombre propio del Padre, sino de toda la esencia divina y, en consecuencia, el Hijo, por ser engendrado, no sería Dios.

Nombres positivos y negativos

En la refutación de Eunomio, San Basilio comienza distinguiendo entre nombres positivos y nombres negativos. Los nombres positivos significan lo que es Dios: Bueno, Justo, Creador, etc.; los nombres negativos propiamente significan aquello que Dios no es: Dios es in-corruptible, es in-mortal, es in-visible; estos nombres significan que en Dios no hay corrupción, ni muerte, ni corporeidad.

Uniendo estas dos formas de hablar de Dios, dice San Basilio, nosotros nos hacemos una cierta idea de Dios. Ahora bien, *a-guénnetos* es un nombre negativo. En efecto, sólo dice que Dios es *no-engendrado.* San Basilio añade que los nombres negativos son impropios para hablar de Dios. Esta insistencia de

---

[70] Cfr Eunomio, *Apología,* PG, 30, 837-839.

San Basilio en que el término *no-engendrado* es negativo, tiene un objetivo claro: mostrar contra Eunomio que *aguénnetos* no sólo no puede ser nombre propio de la esencia divina, sino que incluso es de los nombres más impropios para referirlo a Dios.

Nombres absolutos y nombres relativos

Eunomio oponía *guénnetos* a *aguénnetos* para mostrar que el Hijo no puede tener la misma sustancia que el Padre, ya que se designa por su contrario: Él es *engendrado*. San Basilio hace caer en la cuenta de una nueva distinción que será muy útil en teología trinitaria: nombres absolutos y nombres relativos.

Los nombres absolutos son aquellos que significan las cosas en sí mismas, es decir, su sustancia; los nombres relativos son aquellos que significan la relación de una cosa con otra. Según San Basilio, *guénnetos* y *aguénnetos* son nombres relativos, es decir, referidos exclusivamente al *esse ad*, a la relación entre las Personas.

La distinción entre nombres absolutos y relativos lleva consigo la siguiente consecuencia en teología trinitaria: los nombres absolutos, por referirse a la esencia divina, se aplican por igual a las tres Personas divinas; los nombres relativos, precisamente porque se refieren a las relaciones existentes entre las tres Personas, no se les aplican por igual. En este terreno, el Símbolo *Quicumque* es de una claridad meridiana: no hay tres omnipotentes, sino un solo omnipotente; sin embargo, las tres Personas se distinguen perfectamente entre sí.

Siguiendo esta distinción, argumentará San Gregorio de Nacianzo: el término *aguénnetos*, tomado en el sentido de *increado*, es un término absoluto y negativo con el que se designa la sustancia divina y, por lo tanto, se designa con él tanto al Padre como al Hijo como al Espíritu Santo; tomado en sentido relativo, como *inengendrado*, conviene sólo al Padre, el cual engendra al Hijo y, al engendrar, le entrega su propia sus-

tancia *increada*[71]. El Hijo es increado y, al mismo tiempo, es engendrado por el Padre.

La distinción entre nombres absolutos y nombres relativos es, pues, de una gran importancia en teología trinitaria. *Agennétos* es un nombre relativo, es decir, un nombre referido a la Persona del Padre, y no a la esencia divina. Eunomio aplicaba *aguénnetos* por igual a la esencia divina y a la Persona del Padre. Decía, además, que la *aguennesía* definía adecuadamente la esencia divina, haciendo sinónimos los conceptos de *aguennesía* y de *aseidad*. Según Eunomio, decir que el Hijo es *gennetós*, engendrado, sería lo mismo que decir que el Hijo es un *efecto* del Padre y, por tanto, una *criatura*. Los Padres griegos, especialmente los Capadocios, mostraron que la *aguennesía* no equivale a la *aseidad* y que, por tanto, la innascibilidad es nota característica del Padre, sin que por eso haya que decir que el Hijo es una criatura. Al engendrarle, el Padre no entrega al Hijo su *innascibilidad*, pero sí le entrega su *aseidad*: le entrega su misma sustancia[72].

BIBLIOGRAFÍA

A. Michel, *Père*, en DTC 12, 1188-1192.

J. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 418-419.

C. Porro, *Mostraci il Padre*, Turín 1997, 35-49.

L.F. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998, esp. 231-237; 541-542.

L. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca 1998, 299-302.

G. Pons, *Dios Padre en los escritos patrísticos*, Madrid 1998.

E. Lodi, *Il Padre di Gesù Cristo nella liturgia*, Bolonia 1998.

---

[71] Cfr San Gregorio de Nacianzo, *Oratio* 29, 10.

[72] Cfr B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, en B. Sesboüé, *Historia de los dogmas*, Salamanca 1995, 224-230.

Capítulo IV

LA PATERNIDAD DEL PADRE

Existe una distancia infinita entre la paternidad en Dios y la paternidad humana; sin embargo, existe auténtica analogía entre ambas. Esto quiere decir que existe relación entre ellas y que ambas coinciden en las líneas esenciales de lo que se entiende por generación. Este es el asunto que centra nuestra consideración en este capítulo.

La razón de fondo de la crisis arriana estuvo precisamente aquí: no en que ignorasen que el Nuevo Testamento atribuye a Nuestro Señor la filiación divina, sino en que no fueron capaces de trascender el concepto de generación humana hasta el punto de liberarla de todas las imperfecciones que la hacen incompatible con la perfección del ser divino.

Comencemos, pues, con la afirmación de que hay auténtica generación en Dios, para pasar inmediatamente a considerar sus características principales. Se trata de la única generación que es infinitamente perfecta. El hecho de que el Hijo proceda del Padre por generación es la razón de que se le llame Hijo con toda propiedad. He aquí cómo lo expone Ricardo de San Víctor:

> «El Padre produce de sí mismo al Hijo y al Espíritu Santo. Uno y otro le son consustanciales y, sin embargo, los dos no

pueden ser llamados hijos, porque la producción de uno y de otro no es la misma para el uno y para el otro»[73].

El concepto de generación en Dios

El Nuevo Testamento da a la segunda Persona de la Trinidad estos nombres: Verbo, Hijo e Imagen. San Agustín acuñó un pensamiento que será decisivo en el decurrir de la teología latina a la hora de centrarse en el concepto de generación en Dios. He aquí la afirmación de San Agustín:

> «Es Hijo porque es Verbo, y es Verbo porque es Hijo»[74].

Verbo e Hijo son conceptos intercambiables cuando los referimos a la segunda Persona. Esto es así, porque al hablar de generación en Dios estamos hablando de una generación por vía de inteligencia, en forma análoga a la generación que supone en nosotros nuestra palabra interior. El verbo interior que pronuncia nuestra inteligencia es, dentro de su imperfección, una generación. No en vano lo llamamos *concepto*, es decir, *algo concebido.*

La idea, la imagen interior en la que conocemos, es llamada concepto con toda propiedad. Decir, pues, con todo rigor que en Dios existe una Palabra interior equivale a afirmar que concibe un «verbo» interior. Se trata de un «verbo» acorde con la infinita perfección de quien lo engendra. Como hacen notar los Santos Padres al explicar la analogía existente entre nuestra vida interior y la vida interior de Dios, en nosotros, la palabra interior concebida por nuestra inteligencia es accidental y fugaz; en Dios, que es infinito y eterno, la Palabra es infinita y

---

[73] Ricardo de San Víctor, *De Trinitate* 6, 17, SC 63, 424.

[74] *Eo quippe Fiilius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius* (S. Agustín, *De Trinitate* 7, 2, 3).

eterna; no es una palabra fugaz, sino subsistente en sí misma y, al mismo tiempo, identificada en el ser con Aquél del que es Imagen. Se trata de una palabra perfectísima, que refleja perfectísimamente la infinita perfección del Padre: Él es la imagen perfecta del Padre, el que lo expresa perfectísimamente y, por ello, es totalmente relativo al Padre, como es relativa la imagen con respeto a su ejemplar.

Precisamente porque es perfectísimo en cuanto Verbo, tiene la misa sustancia del Padre y es, a la vez, totalmente relativo. Esta relatividad es lo único que le distingue del Padre. San Agustín prosigue su explicación concretando la igualdad y la distinción con palabras que parecen un antecedente claro del Símbolo *Quicumque*:

> «El Verbo es también sabiduría, pero no es Verbo por lo que es sabiduría: el Verbo es término relativo, sabiduría, esencial. Al decir Verbo, entiéndase que se habla de la sabiduría nacida para que sea Hijo e Imagen. (...) Aunque el Padre no es el Hijo y el Hijo no es el Padre, y el primero sea ingénito, engendrado el segundo, no por eso dejan de tener la misma esencia, pues dichos nombres son relativos»[75].

Esto quiere decir que la generación es tan perfecta que engendrante y engendrado no se distinguen en nada más que en la relatividad del uno al otro.

He aquí cómo lo explana Santo Tomás:

> «Así pues, la procesión del Verbo en Dios tiene razón de generación, porque se hace por operación intelectual, que es operación vital; y proviene de un principio que le está unido, conforme hemos dicho; y se encuentra en ella la razón de semejanza, porque la concepción del entendimiento es una semejanza de lo conocido; y, por fin, es de la misma naturaleza, porque en Dios ser y entender son una sola cosa, según hemos

---

[75] San Agustín, *ibid.*

visto. Por tanto, en Dios, la procesión del Verbo recibe el nombre de generación, y el Verbo procedente, el de Hijo»[76].

Esta generación es un acto inmanente e intradivino, pues engendrar es entregar realmente, por una acción vital, la existencia a alguien distinto de uno mismo, pero de la misma naturaleza. Lo engendrado debe, pues, permanecer en Dios. Santo Tomás de Aquino describe así el concepto de generación:

> «En Dios, la procesión del Verbo se llama generación. Para explicarlo, téngase en cuenta que nosotros utilizamos la expresión generación en dos sentidos. En general, para todo lo que puede ser producido y destruido: en este sentido la generación no es más que el cambio del no-ser al ser. La utilizamos también de otro modo, *en sentido propio*, para los seres vivos; generación significa entonces el origen de un ser vivo a partir de otro ser vivo con el cual está unido, y a esto se llama propiamente nacimiento. Sin embargo, no todo lo que es producido así puede llamarse en rigor engendrado, sino sólo lo que procede según la razón de semejanza; y por esta razón el pelo y el cabello no tienen razón de engendrados, ni de hijos (...), sino que para la verdadera razón de generación se requiere que procedan según la razón de semejanza que da el tener la misma naturaleza específica, que así es como el hombre procede del hombre y el caballo del caballo»[77].

Arrio no tomó en serio el hecho de que la generación produce un engendrado igual al engendrante. De ahí que concibiese la generación del Hijo como una producción *ad extra*, es decir, como una creación. La doctrina cristiana toma la generación del Hijo *en sentido propio*, es decir, tal y como vemos que los vivientes engendran y son engendrados: el engendrado procede de un ser viviente, por una acción vital, que le hace seme-

---

[76] S. Tomás de Aquino, STh, I, q. 27, a. 2, in c.
[77] Santo Tomás de Aquino, STh I, q. 27, a. 2, in c.

jante a aquel que le engendra. Esta igualdad lleva consigo el que el Verbo sea Dios engendrado de Dios y luz que procede de la luz.

La *acción vital* es clave a la hora de hablar de una verdadera generación. En efecto, *una acción vital* es la única forma en que un ser viviente puede comunicar a otro ser viviente su propia naturaleza. Es esencial al concepto de hijo el que éste *proceda* del padre por *recibir* de él su misma naturaleza. También es esencial que el engendrado sea de la misma naturaleza que el engendrante. En Dios, el Hijo no puede ser una criatura, pues entonces no sería Dios y, por tanto, no sería hijo. Lo que en realidad hace Arrio al negar que el Hijo sea Dios es negar que el Padre pueda ser Padre en sentido propio.

Una vez dicho esto, es muy importante insistir en la necesidad de que la aplicación de estos conceptos a Dios respete las leyes de la analogía. La generación se da en Dios en forma propia, pero sin las imperfecciones que estamos acostumbrados a observar en la generación material. He aquí algunos extremos: en la generación de los seres creados se da tránsito del no ser al ser y, por tanto, el padre es anterior al hijo, y el hijo *comienza a ser* a partir de su generación; la entrega de la propia naturaleza que hace un padre a su hijo tampoco es perfecta: el padre entrega al hijo una naturaleza idéntica en su género, pero no idéntica en el número. En cambio, en Dios la generación del Hijo no implica tránsito del no ser al ser: eternamente existe el Hijo y eternamente está siendo engendrado por el Padre; el Hijo recibe la misma sustancia del Padre, no sólo en género, sino también en número. Por esta razón se afirma que Padre e Hijo son un mismo y único Dios. Dada la infinita simplicidad existente en Dios, el Padre no puede entregar su propia naturaleza, si no la entrega en forma infinitamente perfecta, es decir, sin división ni distinción.

La generación en Dios es, pues, acto inmanente y perfectísimo: eterno e inmutable, es decir, sin principio, ni fin, ni

transcurso. No es un *proceso*, sino un acto infinitamente simple. Esto significa que la generación del Verbo, por así decirlo, ha llegado siempre a su término y, sin embargo, se está realizando siempre. El Hijo está recibiendo siempre su ser —está procediendo siempre— del Padre, de tal forma que nunca tiene nada por sí mismo: Él está siendo siempre fundado en su ser personal por el acto generador del Padre[78]. Y sin embargo, nunca ha comenzado a ser, pues su generación no implica tránsito del no ser al ser. Los Santos Padres gustan citar el Salmo 2, 8 para referirse precisamente a esta peculiaridad de la generación en Dios, *Filius meus es tu; ego hodie genui te* (Sal 2, 8), que ellos leen frecuentemente como la generación del Hijo en el *hoy eterno* de Dios.

La procesión del Verbo según la operación del entendimiento

Toda procesión supone una acción[79]. Tras la afirmación de que existe generación en Dios, surge la cuestión de cómo concebir este acto generativo en Dios. Es obvio, dada la infinita simplicidad de Dios, que no tiene sentido concebir esta generación en forma sexuada; es necesario concebirla, como corresponde a la infinitud divina, en una forma que trasciende toda división y composición. Es decir, ha de concebirse en analogía con las procesiones que tienen lugar en los actos de conocimiento y de amor.

El Nuevo Testamento ofrece abundantes pistas para hablar de la generación del Hijo por un acto de conocimiento. No sólo se llama a Jesús Hijo, sino también Verbo e Imagen. San

---

[78] Cfr M. Schmaus, *Teología Dogmática*, I. *La Trinidad de Dios*, Madrid 1963, 474.

[79] Cfr Santo Tomás de Aquino, STh I, q, 27, a. 1, in c.

Agustín formuló con nitidez esta relación al escribir en su *De Trinitate*:

> «El Padre y el Hijo son juntamente una esencia, una grandeza, una verdad y una sabiduría. Pero el Padre y el Hijo juntos no son un Verbo, porque los dos no son un Hijo. Hijo dice relación al Padre, no a sí mismo; así, cuando se habla del Verbo, el Verbo dice relación a aquel de quien es Verbo. Por la misma razón que es Verbo es Hijo y por la misma razón que es Hijo es Verbo»[80].

La generación en Dios se encuentra, pues, en el ámbito del conocimiento. Se trata de una generación intelectual. Según San Agustín, Hijo y Verbo se identifican, porque ambos designan la misma realidad personal según su forma de proceder: lo que constituye en Verbo a la segunda Persona es lo que le constituye en Hijo, y viceversa. El Hijo es engendrado en un acto de inteligencia. La analogía existente entre el acto de conocer humano y el divino apoya esta afirmación:

> «En todo el que entiende —escribe Santo Tomás—, por el mismo hecho de entender, procede dentro de él algo que es la concepción de la cosa entendida, que proviene del poder intelectual y procede del conocimiento o noticia de la cosa. Esta concepción se manifiesta con la palabra, y se llama *verbo o palabra del corazón*»[81].

La analogía estriba precisamente en la estructura del conocimiento. El acto de conocer está dotado de fecundidad e implica cierta distinción entre el que conoce y aquello que conoce, aunque nos estemos refiriendo a la conciencia que cada uno tiene de su propio acto de existir. Existe una clara diferencia entre nuestro acto de existir y la percepción que tenemos de

---

[80] Cfr *De Trinitate*, VII, 2, 3.

[81] Santo Tomás de Aquino, STh I, q. 27, a. 1, in c.

él. En la explicación de este asunto es clásico este pasaje de Santo Tomás:

> «Es evidente que Dios se conoce a sí mismo. El objeto conocido está en el que conoce en cuanto conocido. En efecto, conocer no significa otra cosa que la expresión intelectual del objeto que se conoce. Y así también nuestro conocimiento, al conocerse a sí mismo, está en si mismo, no sólo como idéntico a sí en la esencia, sino también como dicho o expresado por su propia intelección. Es, pues, necesario que Dios esté en sí mismo como *entendido*, en su propio conocerse. Ahora bien, el objeto conocido, presente a la inteligencia, no es otra cosa que representación inteligible concebida por la inteligencia, es decir, el verbo. Por tanto, al entenderse Dios a sí mismo, tiene en sí el *Verbo de Dios*, que es como el mismo Dios entendido, en forma parecida a como el concepto de la piedra, presente en nuestro entendimiento, es la piedra misma en cuanto entendida»[82].

La última advertencia de Santo Tomás debe tomarse en toda su fuerza: Dios tiene en sí mismo el Verbo de Dios *en forma parecida* a como el hombre tiene el verbo humano. Sólo en forma parecida. Nos estamos moviendo en el terreno del misterio y de la analogía: ambos impiden establecer una *ecuación estricta* entre la forma en que la inteligencia humana profiere su verbo y el modo en que el Verbo procede del Padre. La analogía se refiere principalmente a la consideración de que la inteligencia es fecunda, concibiendo y dando a luz en sí misma al objeto conocido. Esto es lo esencial de la analogía que se establece entre el verbo humano y el Verbo de Dios.

El uso correcto de la analogía exige, además, señalar las diferencias existentes entre la producción del verbo humano y la generación del Verbo de Dios. He aquí algunas: en el hombre, el verbo es accidental, mientras que, en Dios, el Verbo es esen-

---

[82] Santo Tomás de Aquino, CG 4, 11.

cial y persona subsistente; el verbo humano se produce para poder entender, mientras que el Verbo divino no se pronuncia por indigencia, ni para entender, sino por la fecundidad infinita de la intelección del Padre.

La ponderación con que es necesario usar esta analogía se hace evidente, si se tiene en cuenta, p.e., que el Hijo y el Espíritu Santo participan en el único acto de entender divino y, sin embargo, el Verbo procede únicamente del Padre, mientras que ni el Verbo ni el Espíritu Santo engendran otro Verbo al conocer. Por esta razón, la analogía estriba fundamentalmente en el hecho de que es propio de la inteligencia engendrar el verbo. Pero sería un disparate teológico intentar convertir esta analogía en una prueba en sentido estricto. Juan de Santo Tomás apunta a la holgura con que debe utilizarse esta analogía, cuando advierte que, al ser propio de la naturaleza intelectual ser manifestativa de sí misma, es *razonable* concebir en el seno de la divinidad la existencia de una Palabra como reflejo subsistente de la sabiduría infinita[83].

Como ya se ha visto en los capítulos precedentes, las características del verbo humano sólo pueden aplicarse a la generación en Dios, si se eliminan de este acto de conocer y de engendrar todo tipo de imperfección. Se trata, por ejemplo, de una generación eterna, que no implica un paso del no ser al ser. El Verbo siempre ha existido cabe Dios, pues es absurdo pensar, como argumentaba San Gregorio de Nisa, que haya habido un momento en que Dios haya estado a-lógico, es decir, en el que haya estado sin Logos, y es absurdo también pensar que algo divino ha comenzado a existir[84].

Aún dentro de su perfección, la analogía del verbo humano tiene sus límites para explicar la generación del Verbo en

---

[83] Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus: De Deo trino*, d. 12, a. 4, n. 24. a. 6. Cfr S. Vergés, J.M. Dalmau, *Dios revelado por Cristo*, Madrid, 1969, 458.

[84] San Gregorio de Nisa, *Gran Discurso Catequético*, 1.

Dios[85]. Conviene tener presente, además, que sólo pertenece a la fe que el Hijo procede del Padre por *generación*, no el que esta generación tenga lugar por un acto de conocimiento. El que la generación del Verbo tiene lugar por vía de inteligencia es una afirmación teológica firmemente enraizada en la Escritura y en la Tradición y comúnmente defendida por los teólogos, hasta el punto de que no parece que pueda negarse sin una grave temeridad.

En efecto, las enseñanzas del Nuevo Testamento, en especial la teología joánica del Logos y la teología paulina del Hijo como imagen del Dios invisible y esplendor de la gloria del Padre (cfr Col 1, 13-20; Hbr 1, 3), son algo más que una sugerencia; parecen más bien una seria llamada a concebirla como una generación por vía de inteligencia, una llamada que siguieron, como era de rigor, los Padres griegos, en especial San Basilio, San Gregorio de Nacianzo y San Gregorio de Nisa. Esta llamada fue seguida también por los Padres latinos, en especial, por San Hilario y San Agustín. Este último llevó la analogía entre el Hijo y el verbo humano a una decisiva formulación al utilizar en el *De Trinitate* la vida espiritual del hombre —conocimiento y amor— como analogía para profundizar en la explicación del misterio trinitario[86].

---

[85] Recuérdese lo cauto que es Santo Tomás a la hora de utilizar cualquier comparación para hablar del misterio de la Trinidad. En la *Summa Thelogiae* se pregunta explícitamente «si por medio de la razón puede conocerse la trinidad de personas», y responde que es imposible llegar al conocimiento de la Trinidad por medio de la razón natural. Entre otros argumentos, aduce el siguiente, que es el que ahora nos interesa para resaltar la importancia que tiene utilizar en forma analógica lo que se refiere al verbo humano: «Por último, la semejanza de nuestro entendimiento no prueba suficientemente cosa alguna de Dios, debido a que la inteligencia no está en Dios y en nosotros de modo unívoco. De aquí que diga San Agustín que por la fe se llega al conocimiento, pero no a la inversa» (Santo Tomás de Aquino, STh I, q. 32, a. 1, ad 2).

[86] Cfr B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, París 1975, 212-220.

El Padre como Persona divina: el concepto de persona aplicado a los Tres de la Trinidad

También el concepto de persona ha de utilizarse en teología trinitaria de modo analógico, es decir, teniendo presente que la distancia entre Dios y el hombre es infinita y, en consecuencia, que esa distancia ha de ser también infinita en lo que ambos tienen de más radical: su realidad personal. Cuando se habla de tres Personas en Dios, el término *persona* designa una realidad que, en Dios, se realiza de un modo infinitamente superior a la forma en que se realiza en la naturaleza humana, pero que se realiza realmente:

> «Persona significa lo más perfecto que existe en la naturaleza: el subsistente en una naturaleza racional. Si debe atribuirse a Dios todo lo que significa perfección, pues la esencia divina contiene en sí todas las perfecciones, es conveniente aplicar a Dios el nombre de persona. Sin embargo no le conviene a Dios del mismo modo que a las criaturas, sino de un modo más excelente, a la manera como le convienen los otros nombres que fueron impuestos a las criaturas y se atribuyen a Dios»[87].

El concepto de persona se encuentra en Dios de manera *propia* y no de manera *metafórica*. En efecto, con el nombre de persona designamos intencionalmente una perfección pura, es decir, el ser en cuanto subsistiendo en sí mismo, como poseyéndose en plenitud. Si el concepto de persona entraña imperfección en el hombre, esto se debe a la limitación del ser humano, no al concepto de persona; en cuanto tal, el concepto de persona sólo significa que aquél a quien se aplica se posee a sí mismo y se dona con toda plenitud.

El concepto de *persona*, aplicado a Dios, tiene una gran diferencia con el concepto de persona aplicado a los seres finitos.

---

[87] Santo Tomás de Aquino, STh I, q. 29, a. 3, in c.

En los seres creados, con el nombre de persona designamos la esencia o sustancia en cuanto subsiste en sí misma —es decir, designamos lo absoluto—, mientras que en Dios, con el nombre de persona no designamos su sustancia, sino las *relaciones*, aunque, como es obvio, dada la simplicidad divina, lo relacional en Dios se identifica con la sustancia divina y no se distingue de ella más que con distinción de razón[88].

Dicho de otra forma, el concepto de persona entraña estas dos notas esenciales: *sustancialidad* e *incomunicabilidad*. Estas dos notas se encuentran en Dios de manera muy distinta a como se encuentran en las criaturas. Mientras que en los seres creados la distinción e incomunicabilidad propias de la persona provienen de su *sustancia*, en Dios provienen exclusivamente de la oposición relativa. Esas relaciones, a su vez, no carecen de subsistencia, pues se identifican con la esencia divina[89].

Así pues, en Dios, la palabra persona designa *in recto* no la sustancia, sino la relación, mientras que en los seres humanos el nombre persona designa *in recto* la sustancia, aunque como sustancias perfectas —es decir, como seres inteligentes y libres—, sólo alcancen su realización plena en la relación interpersonal.

En Dios, las relaciones no sólo distinguen a las Personas entre sí, sino que las constituyen:

> «Según esto, es verdad que la palabra persona directamente significa relación e indirectamente la esencia; pero la relación no en cuanto relación, sino en cuanto significada por modo de hipóstasis»[90].

---

[88] En la Trinidad la persona no designa la *sustancia subsistente*, sino las tres *relaciones subsistentes* en una única sustancia. Cfr B. Mondin, *La Trinità mistero d'amore*, Bolonia 1993, 274.

[89] Cfr M. Cuervo, *Introducción a la cuestión* 29, en *Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica* II, Madrid 1953, 94.

[90] *«Et secundum hoc, verum est quod nomen persona significat relationem in recto, et essentiam in obliquo: non tamen relationem in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis»* (Santo Tomás de Aquino, STh I, q. 29, a. 4, in c).

Persona divina y relación subsistente

Puesto que en Dios las personas divinas no son otra cosa que las relaciones en cuanto subsistentes, síguese que el Padre se constituye en Persona por sus relaciones de paternidad y espiración. Estas relaciones se distinguen realmente entre sí por ser opuestas. He aquí cómo lo razona Santo Tomás:

> «La relación en Dios no es una cosa accidental que pertenece a un sujeto, sino que es la misma esencia divina. Y, por tanto, es una relación subsistente, como subsistente es la esencia divina. Luego por lo mismo que la deidad es Dios, la paternidad divina es el Dios Padre, que es una persona divina. Por consiguiente, la persona divina significa la relación *en cuanto subsistente.* Esto es significar la relación por modo de sustancia, que es una hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; aunque lo que subsiste en la naturaleza divina no sea cosa distinta de la divina naturaleza»[91].

Esta identificación entre relación subsistente y persona refleja la unicidad de la sustancia divina. De ahí que el concepto de persona en Dios esté referido directamente a la relación e indirectamente a la esencia divina en la que se identifican el Padre, el Hijo y el Espíritu, que son un solo Dios:

> «Según esto, es verdad que la palabra persona *in recto* significa la relación e *in obliquo* la esencia; pero la relación no en cuanto relación, sino en cuanto significada por modo de hipóstasis»[92].

Las relaciones subsistentes constituyen, distinguen y refieren a las divinas Personas entre sí. Como se dice en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «la distinción real de las personas entre sí,

---

[91] Santo Tomás de Aquino, STh I, q. 29, a. 4, in c.
[92] Santo Tomás de Aquino, STh I, q. 29, a. 4, in c.

porque no divide la unidad divina, reside *únicamente* en las relaciones que las refieren unas a otras»[93].

En teología trinitaria, el concepto de relación subsistente como equivalente al de persona resalta la íntima vida divina como perfecta *communio personarum*: las Personas divinas sólo se distinguen entre sí precisamente por aquello que las relaciona. Cada Persona subsiste en cuanto se identifica con la esencia divina y se distingue de las otras exclusivamente en cuanto dice referencia de oposición a ellas. El misterio trinitario es un misterio de unicidad y de alteridad, de distinción y de donación interior, un misterio de íntima comunión.

La identificación que hemos visto hacer a Santo Tomás entre persona divina y relación subsistente evita el peligro de concebir la sustancia divina como algo común «individualizado» por las diversas relaciones, que aparecerían entonces inevitablemente como modificaciones que advienen a la sustancia divina. Cuando se dice que las relaciones se identifican con la sustancia divina, se está diciendo que Padre, Hijo y Espíritu Santo son *el mismo* Dios, no que cada uno es *una parte* de ese Dios, sino que cada uno es absoluta y completamente Dios. No se diferencian más que por la oposición que surge de la relación entre ellos. El Concilio XI de Toledo expresaba ya así esta cuestión:

> «Así, pues, confesamos y creemos que cada Persona en particular es plenamente Dios; y las tres un solo Dios. Su divinidad única e indivisa e igual, su majestad y su poder, ni se disminuye en cada uno, ni se aumenta en los tres; porque ni tiene nada de menos cuando singularmente cada Persona se dice Dios, ni tiene algo de más cuando las tres Personas son llamadas un solo Dios»[94].

---

[93] CCE, n. 255

[94] Conc. XI de Toledo (a. 675), *Symbolum*, n. 21, DS 529.

De igual forma, la definición de las Personas divinas como relaciones subsistentes impide el concebirlas como si estuviesen ya constituidas antes de la relación, es decir, como si las relaciones dimanasen de las hipóstasis ya constituidas y sólo fuesen expresión de una diferencia previamente existente entre ellas. Para Santo Tomás, el problema es que, si la diferencia entre las Personas no proviniese de las relaciones, provendría de la sustancia, con lo que no se daría identificación total de cada persona con la esencia divina.

San Buenaventura no piensa lo mismo. Para él, al igual que para Alejandro de Hales, las relaciones no son constitutivas de las Personas, sino sólo características suyas. Las Personas serían distintas en razón de sus propiedades de origen; las relaciones no harían más que manifestar estas propiedades. En esta línea se encuentra Duns Escoto. Según él, el Hijo y el Espíritu se constituyen y distinguen por su modo de proceder respectivo, y no por su relación de oposición[95].

Diferencia entre los teólogos en torno a la razón por la que el Padre es Padre

En Dios, la palabra *Padre* es exclusivamente *relacional*: el Padre es Padre con respecto al Hijo. La generación activa es propia y exclusiva de la primera Persona, de ahí que el nombre de Padre sea propio de Él. «Aquello por lo que la Persona del Padre se distingue de todas las otras es la paternidad. Por tanto, el nombre propio del Padre es este —Padre—, que significa la paternidad»[96].

Esto lleva consigo el subrayar la paternidad como constitutiva de la Persona del Padre y ciertamente en su aspecto de

---

[95] Cfr A. Michel, *Trinité*, DTC 15, 1736-1738.

[96] Santo Tomás de Aquino, STh I, q. 33, a. 2, in c.

donación total y perfecta, como es perfecta en todos los aspectos la filiación del Hijo. Conviene insistir: el Padre se constituye en Persona por su paternidad. El Padre es esencial e infinitamente Padre. No puede admitirse que haya habido un momento en el que el Padre no tuviese un Hijo. Padre e Hijo son coeternos; sin el Hijo, el Padre no sería persona. La posición de Arrio y de Eunomio afirmando que hubo un momento en el que el Hijo no existía carece de todo sentido no sólo desde el punto de vista de la filiación, sino también desde el punto de vista de la paternidad del Padre. El Padre no ha comenzado nunca a ser Padre; Él es Padre *en* toda la eternidad[97].

Se evidencia así el carácter analógico de cuanto venimos diciendo. En el terreno humano, la paternidad adviene al hombre cuando ya la persona ha llegado a su perfección; en el ámbito divino, la persona del Padre se constituye por su paternidad, es decir, por la generación del Hijo[98]. La paternidad no es algo que *adviene* al Padre ya constituido en Persona, sino que es lo que (según el modo humano de hablar) lo *constituye* en Persona. Él es esencial y absolutamente paternidad. Puede decirse que el Padre es Persona en la medida en que se entrega, pues es

---

[97] «Cuando Jesús llama Padre a Dios, no solamente está indicando la relación de intimidad que a él le une, sino que está señalando la autofecundidad divina. En efecto, cuando san Agustín explicita las fórmulas de tipo *no hay Padre sin un Hijo y ambos son un solo Dios*, no solamente está diciendo que el concepto de Padre es relativo y que no puede subsistir sin referirse a la persona del Hijo, sino que está indicando que el Padre engendra realmente al Verbo. No puede decirse que encuentra ante sí al Hijo, como si éste hubiese brotado independientemente de su ser de Padre, sino que está ahí precisamente como engendrado» (J. Rovira Belloso, *El Padre, fuente original de la salvación*, «Estudios Trinitarios» 18 (1984) 350).

[98] «En el punto de la paternidad de Dios, más que en cualquier otro, se cumple la ley teológica según la cual la *analogía del ente* depende en última instancia de la *analogía de la fe*. En efecto, no son las cosas del *cielo* las que se parecen a las de la *tierra*, sino que éstas reflejan pálidamente las divinas, aunque —en maravillosa circularidad— conocemos las cosas celestes a partir de las humanas» (J. Rovira Belloso, *La Teología del Padre*, en A. Aranda (ed.), *Trinidad y salvación*, Pamplona 1990, 116-117).

en la generación del Hijo donde se constituye la Persona misma del Padre. Por eso escribe San Gregorio de Nacianzo:

> «El Padre es más Padre que los demás que conocemos como tales. Él es Padre de manera única y singular, no corporal. Sólo Él es Padre sin ninguna conjunción. Él es Padre de uno solo, el Unigénito. Sin haber sido antes hijo, Él es solamente Padre. Él es Padre en todo y totalmente, cosa que no se puede afirmar de nosotros. Él es Padre desde el principio hasta al fin»[99].

Terminemos volviendo de nuevo a la cuestión del nombre *ingénito*. Tras la controversia eunomiana, el término *aguénnetos* quedó reservado para la persona del Padre como nombre propio. Pero, como ya hemos visto, en la controversia eunomiana, surgió otra cuestión. ¿Se debe entender la *aguennesía* en sentido negativo —como mera significación de que el Padre no tiene origen—, o en sentido positivo, es decir, como apuntando dentro de su expresión negativa, a una propiedad positiva del Padre? La diversa respuesta a esta pregunta marca una de las más típicas diferencias de enfoque de la teología del Padre por parte de los teólogos.

En líneas generales, los teólogos griegos entienden la innascibilidad del Padre en sentido positivo: no la entienden negativamente, es decir, como una sencilla negación de que la primera Persona tenga origen, sino que consideran la innascibilidad del Padre como el fundamento de las actividades vitales de la generación y la espiración. Según esta concepción, pues, el Padre sería Padre por el hecho de ser innascible. Este planteamiento es recogido por Ricardo de San Víctor (+1173), Alejandro de Hales (+ entre 1231 y 1237) y San Buenaventura (+1274), que entienden el término *ingénito* como la razón subyacente a la paternidad del Padre, como si la *innascibilitas* del Padre fuese la plenitud fontal de su fecundidad intratrinita-

---

[99] San Gregorio de Nacianzo, *Discurso Teológico*, 25, 16.

ria[100]. El término ingénito, tendría entonces la ventaja de subrayar la *monarquía* del Padre.

San Agustín, en cambio, interpreta la *innascibilidad* en sentido negativo: la *innascibilidad* no sería otra cosa que una mera negación de que el Padre proceda de otro[101]. Este es también el sentido en que lo entiende Tomás de Aquino. Según él, *ingénito* significaría únicamente que el Padre *no procede* de ninguna persona. De ahí la afirmación de que el Padre es Padre porque engendra, no porque es innascible[102]. Y sin embargo, también San Agustín y Santo Tomás enseñan que *ingénito* es nombre propio del Padre, pues nosotros entendemos las cosas simples en forma negativa[103]. Como escribe Santo Tomás,

> «en las criaturas, el primer principio se conoce de dos maneras: una en cuanto es primer *principio*, porque dice relación con lo que procede de él; y otra en cuanto es principio *primero*, por-

---

[100] Cfr Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, 5, 6 (SC 63, 318); San Buenaventura, In Sent., I, d. 27, p.. 1., q. 2, ad 3: Cfr también M. Schmaus, *Teología Dogmática* I, *La Trinidad de Dios*, cit., 470.

[101] «¿Qué significa ingénito, sino no engendrado? No se aleja uno del predicamento de relación cuando dice ingénito. Engendrado dice relación al que engendra, no al sujeto que es engendrado; y así, cuando se dice ingénito no se indica ninguna relación al sujeto, sino que tan sólo se significa la carencia de padre» (San Agustín, *De Trinitate*, 5, 7, 8).

[102] «Dicen algunos que la innascibilidad significada con la palabra ingénito, en cuanto es propiedad del Padre, no se dice en sentido puramente negativo, sino que o bien implica ambos sentidos —o sea que el Padre no procede de nadie y que es princpio de otros—, o quiere decir universal autoridad o plenitud fontal. Pero esto no parece ser verdad, porque en ese caso la innascibilidad no sería propiedad distinta de la paternidad y de la espiración, sino que las incluiría, como se incluye lo propio en lo común; pues ser fuente y ser autor no significan en Dios más que el principio de origen. Por tanto se ha de decir con San Agustín que *ingénito* incluye la negación de la generación pasiva, pues dice que *tanto vale decir ingénito como decir no hijo*» (Santo Tomás, STh I, q. 33, a. 4, ad 1).

[103] «Mas no se sigue de aquí —concluye Santo Tomás— que ingénito no sea noción propia del Padre, porque lo primario y lo simple se enuncia con negaciones, y así decimos que el punto es lo que no tiene partes» (Santo Tomás de Aquino, STh I, q. 33, a. 4, ad 1).

que él no procede de otro. Por consiguiente, el Padre, con respecto a las Personas procedentes de Él, se conoce por la paternidad y la común espiración; mas en cuanto es principio sin principio, se conoce porque no procede de otro; y esto es lo que corresponde a la propiedad de la innascibilidad, significada con la palabra ingénito»[104].

El Padre es el principio sin principio; es el principio de la Vida que Dios tiene en Sí mismo. Esta vida la posee el Padre en comunión con el Hijo y con el Espíritu, que son consustanciales con Él, porque Él les dona eternamente, en el hoy de la eternidad, su propia e indivisible sustancia[105]. La infinita corriente vital de inteligencia y amor que se da entre las tres divinas Personas y que constituye a Dios en una inefable comunión interpersonal brota del Padre y vuelve hacia Él, que es principio sin principio.

BIBLIOGRAFÍA

Juan Pablo II, *Creo en Dios Padre*, Madrid 1996, esp. 148-168.
CCE, n. 253-256.
A. Michel, *Père*, DTC 12, 1188-1192.
M. Schmaus, *Teología Dogmática*, I. *La Trinidad de Dios*, Madrid 1963, 468-471.
B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, París 1975, 205-212.

---

[104] Santo Tomás de Aquino, STh I, q. 33, a. 4, in c.

[105] «*¿Quién es el Padre?* A la luz del testimonio definitivo que hemos recibido *por medio del Hijo*, Jesucristo, tenemos la plena conciencia de la fe de que la paternidad de Dios pertenece ante *todo al misterio fundamental de la vida íntima de Dios*, al misterio trinitario. El Padre es Aquel que *eternamente engendra al Verbo*, al Hijo consustancial con El. En unión con el Hijo, el Padre eternamente *espira* al Espíritu Santo, que es el amor con el que el Padre y el Hijo recíprocamente permanecen unidos (cfr Jn 14, 10)» (Juan Pablo II, *Audiencia General*, 16.X.1985, n. 4, en *Creo en Dios Padre*, cit., 150).

L. Bouyer, *Le Père invisible*, París 1976.
J. Rovira Belloso, *La Teología del Padre*, en A. Aranda (ed.), *Trinidad y salvación*, Pamplona 1990, 99-130.
C. Porro, *Mostraci il Padre*, Turín 1997, 35-49.
J. Galot, *Padre, ¿quién eres?*, Salamanca 1998, 28-37.
L.F. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, Pamplona, 1998, 531-543.
L. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca 1998, 297-314.

Capítulo V
EL PADRE EN LA UNIDAD DE LA TRINIDAD

En los temas anteriores se ha insistido en que el Padre es fuente y origen de toda la Trinidad, es decir, se ha insistido en lo que «opone» la Persona del Padre a las otras divinas Personas y, por lo tanto, lo distingue de ellas: Él es la fuente y el origen del Hijo y del Espíritu y, por tanto, se distingue de ellos como el principio se contrapone a lo principiado y, en consecuencia, se contrapone a él. En este tema consideraremos la paternidad del Padre desde la perspectiva de la unidad de la Trinidad, es decir, desde la perspectiva de su perfecta igualdad con las otras Personas divinas.

La igualdad de las tres divinas Personas y las herejías trinitarias

Una rápida consideración del esquema seguido históricamente por las principales herejías trinitarias ayudará a captar mejor las afirmaciones de la fe cristiana en torno a esta igualdad. Este esquema es bien simple: se niega la existencia de tres Personas en Dios, o bien porque se niegue la realidad de las Personas divinas, es decir, porque se niegue que se distinguen realmente entre sí (*monarquianismo*), o bien porque se consi-

dere que el Padre es superior a las otras dos Personas (*subordinacionismo*)[106].

El *monarquianismo* niega la Trinidad por el procedimiento de afirmar únicamente la Persona del Padre. El objetivo monarquianista es claro: defender al cristianismo de la acusación de triteísmo. Los caminos elegidos para negar la pluralidad de Personas en Dios han sido dos: o negar que Cristo sea verdaderamente Dios, o negar que sea un subsistente realmente distinto del Padre. Se dan, pues, dos líneas diversas de *monarquianismo.*

La primera línea hace de Cristo un hombre *divinizado*, es decir, un hombre *adoptado* por Dios como hijo con tanta fuerza que «puede decirse» que es Dios, pero que no lo es realmente; no es más que un hombre divinizado. Por esta razón se le llama monarquinismo *adopcionista*[107]. También se le llama modalismo *dinámico*, puesto que dice que Jesús es hijo adoptivo de Dios, en el sentido de que en Él habita especialmente la fuerza divina, la *dynamis* de Dios. La segunda línea del *monarquianismo* sí dice que el Verbo es Dios, pero niega que sea *realmente* distinto del Padre; el Verbo sólo sería uno de los *modos* en que Dios se nos ha revelado a lo largo de la historia. De ahí la denominación de monarquianismo *modalista.* Algunos de estos monarquianos, para hacer aún más contundente su afirmación de

---

[106] Para un estudio más detenido de las herejías antitrinitarias, cfr L.F. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, cit., 193-211.

[107] Este monarquianismo adopcionista de que estamos hablando es una herejía trinitaria, y no puede confundirse con el adopcionismo hispánico de Elipando de Toledo o Félix de Urgel, que es una herejía exclusivamente cristológica. Tanto Elipando como Félix aceptan que el Verbo es Dios de Dios. Dicen, sin embargo que Jesús, *en cuanto hombre*, es hijo adoptivo del Padre, pues ponen en El dos relaciones de filiación al Padre: una de la Persona divina y otra de la naturaleza humana. El problema es que conciben a Cristo compuesto de dos sujetos —el divino y el humano— con dos relaciones de filiación distintas: una natural, la otra adoptiva. Cfr L.F. Mateo Seco, *Adopcionismo hispánico y Concilio de Frankfurt*, «Anales Valentinos», 20 (1994) 99-120.

que Cristo es sólo un *modo* en que Dios se nos ha revelado, afirman que incluso se puede decir que el Padre sufrió en la cruz. De ahí el sobrenombre de *patripasianos.*

Fue Tertuliano quien calificó estas corrientes con el nombre de *monarquianismo*, consiguiendo agruparlas en torno a su rasgo más característico: la afirmación de que no existe más que un solo Dios, el cual es al mismo tiempo un solo monarca, *una sola persona.* Pero en esta concepción, la paternidad del Padre no es verdadera, pues no se afirma que el Verbo sea distinto del Padre[108].

Sin embargo, la palabra *monarquía* —no el término *monarquianismo*—, y el concepto incluido en el término *monarquía*, tienen un sentido correcto, que se irá poniendo de relieve con el paso del tiempo. Se da una auténtica *monarquía* en la Trinidad en el sentido de que el Padre es la fuente y el origen de todo el misterio trinitario. En este sentido, se da una auténtica monarquía en Dios, y así lo afirman unánimemente los Padres[109]. Se trata de una monarquía que tiene lugar, sin *monarquianismo.* En efecto, decir que el Padre es fuente y origen de toda la Trinidad equivale a afirmar la existencia de un orden dentro de Dios.

El *subordinacionismo* es la afirmación de una subordinación ontológica en el seno de la Trinidad. El ejemplo más claro es el de Arrio (+336), cuya herejía llena todo el siglo IV. Arrio negó

---

[108] «O es Padre o es Hijo —argumenta Tertuliano—, pues el día no es lo mismo que la noche, ni el Padre es el mismo que el Hijo, de forma que ambos sean al mismo tiempo uno y el otro, que es lo que quieren estos superficialísimos monarquianos» (Tertuliano, *Adversus Praxeam*, 10, 1).

[109] Cfr p.e., San Justino, *Diálogo con Trifón*, 1, 3; Taciano, *Discurso contra los griegos*, 14; San Teófilo de Antioquía, *A Autólico*, 2, 4; San Dionisio de Roma, DzS 112; San Basilio, *Epístola* 210, 3; San Cirilo de Jerusalén, *Catequesis* 7, 1; San Gregorio de Nacianzo, *Discurso* 229, 2; San Gregorio de Nisa, *Gran discurso catequético*, 3. Cfr B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, en B. Sesboüé (ed.), *Historia de los dogmas* I, cit., 146.

la divinidad del Verbo al concebirlo de una naturaleza inferior al Padre. Arrio negaba que el Verbo fuese *génnema*, algo *engendrado* o *nacido*; decía, en cambio, que el Verbo es *poiema*, es decir una cosa *hecha*, una *criatura*. A la subordinación del Logos, que es la tesis estrictamente arriana, siguió, en la segunda mitad siglo IV, la afirmación de la subordinación del Espíritu Santo, y con ello la negación explícita de su divinidad. A sus negadores se les conoce con el nombre de *pneumatómacos*, luchadores contra el Espíritu. La lucha contra la divinidad del Espíritu Santo por parte de los pneumatómacos se manifiesta con especial claridad en su rechazo a rezar la doxología *Gloria al Padre, gloria al Hijo, gloria al Espíritu Santo*, pues se oponían a que el Espíritu apareciese junto al Padre y al Hijo en forma yuxtapuesta. San Basilio argumentará con toda razón que esa doxología es correcta, pues responde a la teología contenida en el mandato misional (cfr Mt 28, 16-20), que coloca en igualdad de poder y honor a las tres divinas Personas[110].

El *ordo originis* y la igualdad de las tres divinas Personas

Como se dice en el Símbolo *Quicumque*, en la Trinidad no existe nada antes o después, *nihil prius aut posterius*. En este contexto, hay que afirmar al mismo tiempo que el Padre es la primera Persona de la Trinidad, ya que afirmamos que Él es fuente y origen de toda la Trinidad. Negar esto significaría negar que el Padre engendra y espira verdaderamente, es decir, sería negar que el Padre es verdadera fuente de la vida trinitaria. Todo lo que el Hijo tiene lo recibe del Padre. Igualmente su-

---

[110] Cfr San Basilio, *Sobre el Espíritu Santo*, 27, 68 (Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit* (B. Pruche ed.), cit., 491.

cede con el Espíritu Santo. De hecho, llamamos al Padre la *primera* Persona, al Hijo la *segunda*, y al Espíritu Santo la *tercera*. Se trata de un orden que no se puede invertir. Así, p.e., sería absurdo decir que el Hijo es la primera Persona de la Trinidad o que el Padre es la tercera Persona.

Este orden en el que hablamos de las divinas Personas es muestra del orden existente en la procedencia entre ellas —el Hijo procede del Padre mientras que el Padre no procede del Hijo—, pero no significa subordinación alguna en el terreno ontológico. El Hijo es igual al Padre en todo, pues es Dios de Dios. Negar esto equivaldría a negar la perfecta filiación del Verbo y, en consecuencia, equivaldría a negar la perfecta paternidad del Padre.

Se puede y se debe hablar, pues, de orden en el seno de la Trinidad. De hecho, la expresión *ordo originis* está al servicio de mostrar la igualdad que existe entre las Personas divinas. Este *ordo originis*, que es lo único que las distingue entre sí, muestra su total igualdad en el hecho de que las Personas divinas no se diferencian entre sí más que por la procedencia existente entre ellas. Se trata exclusivamente del orden inherente al hecho de significar que una Persona procede de otra, sin que esto incluya superioridad o inferioridad, antes o después, o cualquier clase de mutación. Esta es la razón por la que Santo Tomás define las *procesiones* divinas como *ordo originis*[111].

El testimonio de la liturgia y de la oración cristiana en torno al orden intratrinitario

La liturgia y la oración de la Iglesia primitiva muestran no sólo que la fe trinitaria estuvo presente desde los primeros mo-

[111] Cfr Santo Tomás, STh I, q. 41 in c y ad 2.

mentos en la celebración cristiana, sino que su presencia se ha caracterizado siempre por la estricta fidelidad al orden intratrinitario. Toda plegaria litúrgica y toda oración se dirige al Padre como su último término. Recogiendo una ya larga tradición, el II concilio de Cartago prescribía en el a. 397:

> «Que nadie en las oraciones nombre al Padre en el lugar del Hijo o al Hijo en el lugar del Padre, de forma que cuando se asiste al altar, la oración se dirija siempre al Padre»[112].

Citemos algunos testimonios particularmente entrañables por su antigüedad y por su gran claridad.

El testimonio de San Ireneo (+ca. 202) es especialmente valioso por su autoridad y porque se detiene en explicitar la relación de la historia de la salvación con cada una de las tres divinas Personas:

> «Por esta razón, nuestro nuevo nacimiento —el bautismo— tiene lugar por estos tres artículos, que nos traen la gracia del nuevo nacimiento en Dios Padre, por medio de su Hijo en el Espíritu Santo. Pues aquellos que llevan el Espíritu de Dios son conducidos al Verbo, es decir, al Hijo; pero el Hijo los presenta al Padre, y el Padre otorga la incorruptibilidad. Así pues, sin el Espíritu no es posible ver al Hijo de Dios, y sin el Hijo nadie puede acercarse al Padre, pues el Hijo es el conocimiento del Padre, y el conocimiento del Hijo se hace por medio del Espíritu Santo»[113].

El Espíritu nos conduce al Verbo, el Verbo al Padre, y el Padre nos concede la incorruptibilidad. Es precisamente esta fe

---

[112] Conc. II de Cartago, cn. 23: «Ut nemo in precibus vel Patrem pro Filio vel Filium pro Patre nominet; et cum altari assistitur semper ad Patrem dirigatur oratio» (H. Bruns, *Canones Apostolorum et Conciliorum*, I, Berlín 1839, 126).

[113] San Ireneo, *Demostración de la fe apostólica*, 7. Froideveaux, en su edición de esta obra, ofrece un amplio panorama de los lugares paralelos y de la tradición trinitaria en que este texto se encuentra inserto (Cfr Irénée de Lyon, *Démonstration de la Prédication apostolique*, (L.M. Froideveaux, ed.), París 1958, 41-44).

profesada en el bautismo y la necesidad de una catequesis previa para poder hacer esta profesión con conciencia clara de lo que se celebra y de lo que se confiesa, el motivo de la redacción de los símbolos bautismales[114]. San Ireneo, en su lucha contra los gnósticos, apela a la fe de la Iglesia confesada en los Símbolos, en los que se reconoce no sólo la existencia de tres Personas en Dios, sino también el orden trinitario:

> «Esta es la disposición y el ordenamiento de nuestra fe y el fundamento del edificio y de la constitución del camino. Dios, Padre, increado, ilimitado, invisible, un solo Dios, creador de toda realidad, éste es el primer artículo de nuestra fe. Y el segundo artículo es éste: El Verbo de Dios, el Hijo de Dios, el Señor Nuestro Jesucristo (...) por cuya obra ha sido creado todo (...) Y el tercer artículo es éste: El Espíritu Santo, por virtud del cual han profetizado los profetas...[115].

Toda celebración eucarística por su misma naturaleza es un acto de culto ofrecido a Dios Padre. En efecto, en la anámnesis eucarística es el Hijo el que se ofrece al Padre. Como es lógico, este hecho esencial se manifiesta hasta en los más mínimos detalles litúrgicos. Ya San Justino da testimonio de esto en su *Primera Apología*:

> «A quien preside, los hermanos le traen pan y un cáliz de agua y vino, y él, después de haberlos tomado, dirige una plegaria de alabanza y gloria al Padre de todo el universo en el nombre del Hijo y del Espíritu Santo, y luego hace una larga acción de gracias por los dones recibidos. Terminada la oración de acción de gracias, todo el pueblo aclama diciendo: Amén»[116].

Y un poco más adelante, añade:

> «En todas nuestras ofrendas bendecimos al Hacedor del universo por medio de su Hijo Jesucristo y del Espíritu Santo»[117].

---

[114] G. Bardy, *Trinité*, DTC 15, 1067.
[115] San Ireneo, *Demostración de la fe apostólica*, 6.
[116] San Justino, *Primera Apología*, 65.
[117] San Justino, *Primera Apología*, 65.

Este constante y unánime testimonio histórico responde a la naturaleza misma de la estructura trinitaria de la salvación del hombre y de la misma liturgia. Se trata de una estructura trinitaria que, a su vez, responde al orden intratrinitario, es decir, al *ordo originis*. El Padre es la fuente y el fin de la liturgia, ya que es también el principio y el fin de toda la historia de la salvación; de Él procede toda bendición y a Él se dirige toda alabanza, conforme exclama San Pablo: *Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de las misericordias y Dios de toda consolación* (2 Co 1, 3). La liturgia celebra esta bendición divina, la acoge con amor agradecido y prorrumpe en alabanza y en acción de gracias[118]. En efecto, «todo don, en definitiva, viene del Padre (*ex Patre*) por el Hijo encarnado, Cristo (*per Christum*), por obra del Espíritu (*in* o *ex virtute Spiritus*), para en el Espíritu (*in* o *ex virtute Spiritus*), por medio de Cristo (*per Christum*), regresar de nuevo al Padre (*ad Patrem*)[119].

Se trata de un itinerario de donación, acogida, y acción de gracias como respuesta y retorno. «En la Liturgia de la Iglesia, leemos en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, la bendición divina es plenamente revelada y comunicada: el Padre es reconocido y adorado como la fuente y el fin de todas las bendiciones de la Creación y de la Salvación; en su Verbo, encarnado, muerto y resucitado por nosotros, nos colma de sus bendiciones y por Él derrama en nuestros corazones el don que contiene todos los dones: el Espíritu Santo»[120].

De ahí que la plegaria eucarística, la anáfora, que constituye el corazón de la liturgia, esté siempre dirigida al Padre, como se

---

[118] Cfr J.A. Abad, *La celebración del misterio cristiano*, Pamplona 2000, 83-84.

[119] J.L. Gutiérrez-Martín, *Celebrar la gloria del Padre: la dinámica trinitaria de la liturgia*, «Scripta Theologica» 31 (1999) 444-445.

[120] CCE, n. 1082. A este respecto, son de gran fuerza expresiva y de gran densidad teológica los nn. 1077-1083, colocados todos bajo el epígrafe *El Padre, fuente y fin de la liturgia*.

pone de manifiesto rotundamente en la doxología final: «Por Él, con Él y en Él, a Ti, Dios Padre omnipotente, en unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos». Recuérdese, p.e., el comienzo de la plegaria eucarística primera o canon romano: «A ti, pues, Padre misericordioso, te pedimos humildemente por Jesucristo, tu Hijo, nuestro Señor, que aceptes y bendigas estos dones...», o el prefacio de la plegaria eucarística cuarta: "En verdad es justo darte gracias, y deber nuestro glorificarte, Padre Santo, porque tú eres el único Dios vivo y verdadero, que existes desde siempre y vives para siempre; luz sobre toda luz. Por que tú solo eres bueno y fuente de la vida, hiciste todas las cosas para colmarlas de tus bendiciones y alegrar su multitud con la claridad de tu gloria». Los testimonios podrían multiplicarse en un número abrumador.

Se puede decir lo mismo y con la misma fuerza en torno a las razones esenciales y perennes de la centralidad de la Persona del Padre en la liturgia, desde el punto de vista cristológico: la acción litúrgica es obra toda ella de Jesucristo Sacerdote. Y el sacerdocio de Cristo está esencialmente vuelto hacia el Padre.

Hacia esta misma consideración confluye la naturaleza misma de la liturgia, centrada toda ella en la actualización del Misterio Pascual, actualización que se realiza por Cristo y por la Iglesia en el Espíritu Santo, actualización que, como el Misterio Pascual mismo, está esencialmente dirigida a Dios Padre. A este respecto, es de suma importancia esa afirmación de *Sacrosanctum Concilium*:

> «Con razón se considera la liturgia como el ejercicio de la función sacerdotal de Jesucristo en la que, mediante signos sensibles, se significa y se realiza, según el modo propio de cada uno, la santificación del hombre y, así, el Cuerpo místico de Cristo, esto es, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público»[121].

---

[121] Conc. Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 7.

Diciéndolo con palabras del *Catecismo de la Iglesia Católica*, «la liturgia es también participación en la oración de Cristo, dirigida al Padre en el Espíritu Santo»[122]. Fundadas sobre la oración filial de Cristo, la liturgia y la oración cristiana están esencialmente dirigidas a Dios Padre. La célebre oración del *Martirio de Policarpo* es toda una lección de teología trinitaria, importantísima por su antigüedad y por sus formulaciones en las que se reflejan venerables fórmulas litúrgicas:

> «Señor, Dios Todopoderoso, Padre de tu Hijo amado Jesucristo, por el cual hemos recibido conocimiento de tu nombre, Dios de los ángeles y de las potestades y de toda la creación, y de toda la generación de los santos que viven en tu presencia, yo te bendigo por haberme juzgado digno de tomar parte, en el número de los mártires, en el cáliz de tu Cristo, para la resurrección de la vida eterna del alma y del cuerpo, en la incorruptibilidad del Espíritu Santo. Yo te alabo y te bendigo y te glorifico por medio del Sumo Sacerdote celeste y eterno, tu Hijo muy amado...»[123].

Como en la liturgia, la oración se dirige a Dios Padre. Policarpo lo adora como al Creador de todo *(o Zeós, o pantocrátor)*, pero sobre todo como al autor de la historia de la salvación. Este Dios es el Padre de Jesucristo. Se recoge así una fórmula tradicional tan frecuente en San Pablo (cfr Rom 15, 6; 2 Cor 1, 3; 11, 31; Ef 1, 3; Col 1, 3). El título dado a Jesús —Hijo— (el texto griego escoge la palabra *páis* en vez de *uiós*) refleja la antigüedad del pasaje, pues en la literatura cristiana primitiva la palabra *páis* era utilizada con frecuencia por unir en sí el significado de hijo y de siervo. Llamar a Jesús hijo *muy amado* equivale a llamarle hijo único. Jesús es presentado, pues, como el siervo, pero no como esclavo, sino como el Hijo muy amado.

---

[122] CCE, n. 1073.

[123] *Martirio de Policarpo*, 14. Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres, Martyre de Polycarpe*, (Th. Camelot, ed.), París SC 1968, 226-228.

Las palabras que utiliza Policarpo para dirigirse a Dios —«yo te alabo, yo te bendigo, yo te glorifico»—, evocan las grandes alabanzas litúrgicas, como las del *Gloria: te alabamos, te bendecimos, te glorificamos*[124]. El Espíritu Santo es designado como dador de la incorruptibilidad tanto del cuerpo como del alma[125].

También en la oración cristiana se refleja la estructura esencial de la historia de la salvación. Como decía J. Corbon, «he aquí nuestro primer asombro ante la novedad de la oración cristiana: nuestro camino para llegar a conocer a Aquél a quien buscamos no es otro que el camino que ha recorrido Aquél que nos ha buscado primero. Es Él quien se revela a nosotros en la verdad de su Plenitud, y a partir de este Don vivo nuestra oración se convierte en conocimiento vivo de nuestro Dios. San Basilio de Cesarea resume de modo admirable este misterio: "El camino del conocimiento de Dios va del Espíritu que es uno, por el Hijo que es uno, hasta el Padre, que es uno; y, en sentido inverso, la bondad natural, la santidad de naturaleza y la dignidad real fluyen del Padre, por el Hijo único hasta el Espíritu" (*Tratado del Espíritu Santo*, 18, 47)»[126].

Concluyamos este apartado con una pequeña anotación. Cuando en el siglo XVII se comenzó a pedir por algunos que se estableciese una fiesta especial dedicada a Dios Padre, esta petición no fue admitida precisamente porque toda la liturgia y toda oración cristiana está dirigida hacia Dios Padre. También cuando ahora se aboga por el establecimiento de esa fiesta dedi-

---

[124] Cfr Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres, Martyre de Polycarpe*, cit., 203-204.

[125] En el texto que ha llegado hasta nosotros, la oración concluye con esta doxología: «Yo te alabo y te bendigo y te glorifico por medio del Sumo Sacerdote celeste y eterno, tu Hijo muy amado, por medio del cual te sea dada la gloria con Él y el Espíritu Santo, ahora y por los siglos futuros. Amén», que por su estilo ha hecho pensar a algunos autores que se trata de una interpolación posterior (Cfr las notas de Th. Camelot, en la edición citada, p. 207).

[126] J. Corbon, *La oración cristiana*, «Scripta Theologica» 31 (1999) 734.

cada a Dios Padre[127], se puede argumentar en contra de su oportunidad con las mismas razones: a) que la liturgia no celebra las fiestas del Verbo y del Espíritu Santo en cuanto tales, sino que celebra sus intervenciones en la historia de la salvación (p.e., Pentecostés); b) que esta fiesta es desconocida en las liturgias de Oriente y de Occidente, quizás porque se considera que toda celebración eucarística y todo el año litúrgico es una fiesta celebrada en honor del Padre por Jesucristo en el Espíritu Santo[128].

La petición de una fiesta especial para celebrar el misterio del Padre evidencia, sin embargo, una preocupación, quizás un malestar difuso: el miedo de que el pueblo cristiano olvide la centralidad que ocupa Dios Padre en nuestra fe y, consecuentemente, en la liturgia y en la oración. Este posible *deficit* en la comprensión cristiana del misterio de Dios Padre y en su piedad puede ser obviado sencillamente con explicitar aquellos elementos litúrgicos que ponen más de relieve que todo don proviene del Padre por medio el Hijo en el Espíritu, y que toda ofrenda se ofrece a Él a través del Hijo por el Espíritu Santo.

BIBLIOGRAFÍA

Pontificio Consejo para la Promoción de la unidad de los cristianos, *La processione dello Spirito Santo*, cfr *Enchiridion Vaticanum*, 14, Roma 1995, nn. 2966-2992.

M. Schmaus, *Teología Dogmática* I, Madrid 1963, 468-470; 488-490.

G. Bonaccorso, *Il «ritorno» dell'uomo al Padre nella celebrazione*, «Rivista liturgica» 82 (1995) 45-62.

---

[127] Cfr p.e., J. Galot, *Padre, ¿quién eres?*, cit., 133-139.

[128] Esta es la posición, entre otros, de C. Porro, *Mostraci il Padre*, cit., 12-120.

C. Porro, *Mostraci il Padre*, Turín 1997, 12-120.
L.F. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998, 193-211; 567-581.
J. Galot, *Padre, ¿quién eres?*, Salamanca 1998, 127-139.
E. Lodi, *Il Padre di Gesù Cristo nella liturgia*, Bolonia 1998.
J.L. Gutiérrez-Martín, *Celebrar la gloria del Padre: la dinámica trinitaria de la liturgia*, «Scripta Teologica» 31 (1999) 441-452.
J. Corbon, *La oración cristiana*, «Scripta Teologica» 31 (1999) 773-747.

PARTE III

EL DESIGNIO PATERNO DE DIOS SOBRE EL MUNDO

Capítulo VI

DIOS PADRE, CREADOR Y SEÑOR DE LA HISTORIA

La bondad del Padre manifestada en la creación y la vocación sobrenatural del hombre

Dios Padre es fuente y origen de todo lo existente: es la fuente y origen del misterio trinitario; lo es también de toda la creación y de toda la obra de la salvación. Así se ha visto con algún detalle al considerar la presencia del Padre en la liturgia: el designio de la creación y de la salvación del hombre tiene su origen en Él.

En la Sagrada Escritura, creación y salvación están tan estrechamente entrelazadas que resultan inseparables. Ambas afectan a lo más profundo del ser. También la salvación es descrita como una nueva creación (cfr p.e., Ap 21). La creación es obra exclusiva del poder de Dios. Sólo Dios es Creador, porque sólo Dios tiene el poder sobre la totalidad del ser. Se trata de un poder infinito. Desde un primer momento, la Sagrada Escritura recalca que todo ha sido hecho por la palabra de Dios (cfr p.e., Gn 1, 1-24; Sal 33, 6 y 9).

La creación es un acto directo de la omnipotencia y de la libertad divinas; es un acto que brota del amor y tiene como meta el amor. Esta verdad recorre toda la Escritura: desde el libro del *Génesis* (cfr Gn 1 y 2), hasta los Salmos (cfr p.e., Sal

33), los profetas (cfr p.e., Is 40, 12-13; 44, 24-28) o el Apocalipsis (cfr p.e., Ap 4, 11)[129]. También es constante, desde los primeros capítulos del *Génesis*, el anuncio de un Salvador y la esperanza en Él; al llegar la plenitud de los tiempos, Nuestro Señor se nos ofrece como el Hijo Unigénito que ha sido enviado para la salvación del mundo (cfr p.e., Jn 1, 29; 3, 16-17).

He aquí cómo recoge y expresa la unidad entre creación y salvación la Plegaria eucarística IV del misal romano:

> «Te alabamos, Padre Santo, porque eres grande, porque hiciste todas las cosas con sabiduría y amor. A imagen tuya creaste al hombre y le encomendaste el universo entero, para que, sirviéndote sólo a ti, su Creador, dominara todo lo creado. Y, cuando por desobediencia perdió tu amistad, no lo abandonaste al poder de la muerte, sino que, compadecido, tendiste la mano a todos, para que te encuentre el que te busca. Reiteraste, además, tu alianza a los hombres; por los profetas los fuiste llevando con la esperanza de salvación. Y tanto amaste al mundo, Padre Santo, que, al cumplirse la plenitud de los tiempos, nos enviaste como salvador a tu único Hijo».

En el origen de todo está la Persona del Padre y su decisión primordial de hacernos hijos suyos en Cristo. Se trata de una elección libre y llena de amor. No se trata de una elección en la que algunos hayan sido elegidos y otros rechazados: todos he-

---

[129] El hecho de la creación lleva consigo esta paradoja: por una parte, Dios está más allá del mundo en el tiempo y en el espacio: Él es antes del mundo, y de ninguna forma puede concebirse como un elemento de este mundo; por otra parte, nada hay más íntimo al mundo ni al hombre que Dios mismo, pues Él es la fuente de todo su ser. «Como Creador, Dios está en cierto modo *fuera* de la creación y la creación está *fuera* de Dios. Al mismo tiempo, la creación es completa y plenamente deudora *de Dios* en su propia existencia (*de ser lo que es*), porque tiene su origen completa y plenamente en el poder de Dios. También puede decirse que mediante este poder creador (la omnipotencia) Dios está *en la creación* y la creación está *en Él*. Sin embargo, esta inmanencia de Dios no menoscaba para nada *la trascendencia que le es propia* con relación a todo lo que Él da la existencia» (Juan Pablo II, *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo* (I), Madrid 1996, 187-188).

mos sido elegidos y todos hemos sido llamados a la existencia para recibir en Cristo la adopción de hijos. Es una elección totalmente gratuita: antes de que existiésemos. Se trata de una elección y de una vocación que confiere a cada hombre un valor en cierto modo infinito, pues le constituye en un ser llamado, desde el principio, a la relación filial con Dios.

San Pablo, que tan vigorosamente subraya esta elección divina, destaca al mismo tiempo que esta elección es cristocéntrica: es una extensión a nosotros del amor paternal sobre Cristo. Al amar a Cristo, el Padre elige y llama a cada persona a participar, en Él, de este amor paterno precisamente por nuestra inserción en Cristo (cfr Jn 15, 1-8). Resuenan claras y solemnes las palabras de San Pablo: *Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido en Cristo con toda bendición espiritual en los cielos, ya que en Él nos eligió antes de la creación del mundo para que fuéramos santos y sin mancha en su presencia, por el amor; nos predestinó a ser sus hijos adoptivos por Jesucristo conforme al beneplácito de su voluntad* (Ef 1, 3-69).

Tras las palabras de saludo, la carta que estamos citando se abre con esta *eulogía* o canto de bendición, según un estilo netamente veterotestamentario. Es un canto de acción de gracias a Dios que contempla el plan creador y salvador de Dios considerándolos en su unidad[130]. Dios Padre es bendecido porque nos ha llenado de bendiciones; Él nos ha bendecido en Cristo con toda suerte de bendición, pues ya antes de la creación del mundo nos ha elegido en Él para ser santos, predestinándonos a la dignidad de hijos adoptivos. Por así decirlo, el corazón del Padre se abre a Cristo y, en Cristo, se abre paternalmente a nosotros. Es la filiación divina de Cristo la que ocupa el centro del

---

[130] Para un estudio de este pasaje, cfr, entre otros, Cl. Basevi, *Dios Padre en la «bendición» inicial de Ef 1, 3-14*, en J.L. Illanes (ed.), *El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo*, Pamplona 2000, 73-86; B. Estrada, *«Bendito el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo». El inicio de la eulogía en Ef 1, 3*, ibíd., 86-98.

pensamiento neotestamentario. Él es el primogénito de toda criatura (cfr Col 1, 15); Él es también el primogénito entre muchos hermanos (cfr Rm 8, 29); en Él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y sobre la tierra; todo ha sido creado por Él y para Él; y, tras el pecado, en Él Dios reconcilia las cosas consigo (cfr Col 1, 16-20).

La creación es obra de la Trinidad y por eso mismo en esta acción común a las tres divinas Personas se contiene la nota característica de cada una de Ellas: en consecuencia, la creación procede del Padre como de la fuente primera del misterio trinitario, mediante el Hijo, con la fuerza del Espíritu. «Se puede afirmar, pues —escribe Juan Pablo II—, que la Revelación presenta una estructura del universo *lógica* (de *Logos*: Verbo) y una estructura *icónica* (de *eikón*: imagen, imagen del Padre). Efectivamente, desde los tiempos de los Padres de la Iglesia se ha consolidado la enseñanza, según la cual, la creación lleva en sí *los vestigios de la Trinidad* (*vestigia Trinitatis*). Es obra del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. En la creación se revela la Sabiduría de Dios: en ella la aludida doble estructura *lógico-icónica* de las criaturas está íntimamente *unida a la estructura del don.* Cada una de las criaturas no son sólo *"palabras" del Verbo,* con las que el Creador se manifiesta a nuestra inteligencia, sino que son también *dones* del Don: llevan en sí la impronta del Espíritu Santo, Espíritu creador»[131].

La obra de la creación y de la salvación encuentra su unidad en el Hijo de Dios hecho hombre, precisamente porque todo procede del amor del Padre hacia su Unigénito, y en Él y a través de Él, hacia todos los hombres. Este amor encuentra su punto culminante en el hecho de que el hombre está llamado a unirse al Padre en el Hijo por el Espíritu Santo.

La revelación de la creación es inseparable de la revelación y de la realización de la Alianza de Dios con su Pueblo. La crea-

---

[131] Juan Pablo II, *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo* (I), cit., 195-196.

ción es revelada precisamente como el paso previo y necesario hacia esta Alianza. La creación es, pues, el primero y universal testimonio del amor todopoderoso de Dios[132]. Ella nos muestra el origen y, por tanto, la razón más profunda de nuestro ser y de nuestra existencia: brotamos del amor del Padre y hacia este amor estamos llamados[133]. Esta realidad —brotamos del amor del Padre y hacia Él nos encaminamos— nos sale constantemente al paso en el itinerario de nuestra vida interior. He aquí la descripción que hace San Josemaría:

> «Hemos de amar el mundo, el trabajo, las realidades humanas. Porque el mundo es bueno; fue el pecado de Adán el que rompió la divina armonía de lo creado, pero Dios Padre ha enviado a su Hijo unigénito para que restableciera esa paz. Para que nosotros, hechos hijos de adopción, pudiéramos liberar a la creación del desorden, reconciliar todas las cosas con Dios (...)
>
> «En medio de las ocupaciones de la jornada, en el momento de vencer la tendencia al egoísmo, al sentir la alegría de la amistad con los otros hombres, en todos esos instantes el cristiano debe reencontrar a Dios. Por Cristo y en el Espíritu Santo, el cristiano tiene acceso a la intimidad de Dios Padre, y recorre su camino buscando ese reino, que no es de este mundo, pero que en este mundo se incoa y prepara»[134].

La creación y la salvación como obra de toda la Trinidad

Cuanto venimos diciendo debe ser entendido en armonía con la íntima unidad de Dios y la igualdad de las divinas Personas. Baste recordar el axioma clave en teología trinitaria tal y

---

[132] Cfr CCE, n. 288.

[133] Cfr R. Spiazzi, *Dio Padre onnipotente e misericordioso*, Milán 1998, 128-139.

[134] San Josemaría Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa*, Madrid 2001, nn. 112 y 116.

como lo formuló el Concilio de Florencia: en Dios todo es lo mismo menos donde hay oposición de relación[135]. De ahí la afirmación consiguiente: todas las obras *ad extra* (hacia fuera) de Dios son realizadas al mismo tiempo por las tres divinas Personas. Desde esta perspectiva, la creación y la salvación han de entenderse, pues, como un acto «común a las tres divinas Personas»[136].

Así es como lo han entendido siempre los Santos Padres. Sin embargo, y en esta perspectiva, esto no ha sido obstáculo para que se conciba esta acción *ad extra*, que es única, atribuida en forma especial a cada una de las divinas Personas. Así lo hemos visto explicar, p.e., a San Ireneo al comentar los tres ciclos del Símbolo[137]. He aquí un texto paradigmático de este pensamiento debido a la pluma de San Atanasio:

> «No hay más que una Trinidad santa y perfecta, confesada como Dios en el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo. No hay en ella nada que le sea extraño, nada que se le haya adherido del exterior: ella no está constituida por algo increado y algo creado, sino que toda ella es poder creador y productor; ella es idéntica a sí misma, indivisible por su naturaleza, y su eficiencia es única. En efecto, el Padre hace todas las cosas por medio del Verbo en el Espíritu Santo, y de esta forma se mantiene la igualdad de la Trinidad. Por esta razón, en la Iglesia se predica un [solo] Dios, que está sobre todos y por todos y en todos (Ef 4, 6)»[138].

El lenguaje humano resulta pobre para expresar al mismo tiempo la igualdad de las divinas Personas y la diferencia que las

---

[135] Conc. de Florencia, *Decretum pro Iacobitis* (4.II.1442), DS 1330.

[136] No es infrecuente encontrar expresiones solemnes del Magisterio en este sentido. El Concilio Lateranense del a. 649 habla de la *Trinidad creadora y protectora de todas las cosas* (cfr DS 501), y el Concilio IV de Letrán (a. 1215) enseña que «Padre, Hijo y Espíritu Santo constituyen un solo principio de todo el universo, creador de todo lo existente» (cfr cap. 1, *De fide catholica*, DS 800).

[137] Cfr Ireneo de Lyón, *Demostración de la fe apostólica*, 5-8: SC 62, 34-44.

[138] San Atanasio, *Primera Carta a Serapión*, 28. Cfr SC 15, 133-134.

distingue a la hora de hablar de su actuación *ad extra*. He aquí las expresiones utilizadas por el *Catecismo de la Iglesia Católica*, que son quizás, por su equilibrio, de las mejor conseguidas:

> «Toda la economía divina es la obra común de las tres personas divinas. Porque la Trinidad, del mismo modo que tiene una sola y misma naturaleza, así también tiene una sola y misma operación (cfr Conc. de Constantinopla, a. 553: DS 421). *El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios de las criaturas, sino un solo principio* (Conc. de Florencia, a. 1442: DS 1331). Sin embargo, cada persona divina realiza la obra común según su propiedad personal. Así la Iglesia confiesa, siguiendo al Nuevo Testamento (cfr 1 Co 8, 6): *uno es Dios y Padre de quien proceden todas las cosas, un solo Señor Jesucristo por el cual son todas las cosas, y uno el Espíritu Santo en quien son todas las cosas* (Conc. de Constantinopla II: DS 421). Son, sobre todo, las misiones divinas de la Encarnación del Hijo y del Don del Espíritu Santo las que manifiestan las propiedades de las personas divinas»[139].

Y concluye:

> «Toda la economía divina, obra a la vez común y personal, da a conocer la propiedad de las personas divinas y su naturaleza única. Así, toda la vida cristiana es comunión con cada una de las personas divinas, sin separarlas de ningún modo»[140].

Nos encontramos ante el esfuerzo por expresar la unidad y la igualdad en la Trinidad junto con el hecho de que quienes actúan en la economía de la salvación son las Personas. La igualdad lleva a la neta afirmación de que en Dios todo es lo mismo menos donde se da oposición de relación: desde esta perspectiva, es necesario destacar que todas las obras *ad extra* son comunes a las tres divinas Personas; al mismo tiempo, las accio-

---

[139] CCE, n. 258.
[140] CCE, n. 259.

nes *ad extra* son acciones, no de la esencia divina, sino de las Personas. De ahí la afirmación del Catecismo de que toda la economía divina es obra *personal*.

La acción creadora es, pues, *común*, a la Trinidad. Y a la vez es *personal*. Siguiendo los textos del Nuevo Testamento, se suele hablar de la acción creadora partiendo de Dios Padre, por el Hijo (cfr p.e., Jn 1, 1-3; Col 1, 16-17), en el Espíritu Santo. A esto se refiere el Símbolo del Concilio I de Constantinopla cuando llamaba al Padre creador y al Espíritu Santo «Señor y dador de vida», y el himno *Veni, Creator Spiritus*, dirigido al Espíritu Santo, invocándole como Creador. Dentro de este ambiente, los Símbolos suelen atribuir al Padre la obra de la creación, al Hijo la obra de la salvación, y al Espíritu Santo la obra de la santificación. Toda la historia de la salvación es un *exitus-reditus*: el hombre, salido de las manos de Dios, está llamado a volver a Él.

La creación es obra de Dios uno y trino; «el mundo *creado* en el Verbo-Hijo, es *restituido* con el Hijo al Padre, por medio de ese Don Increado, consustancial a ambos, que es el Espíritu Santo»[141]. En el trasfondo de esta expresión de Juan Pablo II, se encuentra el conocido texto de 1 Co 15, 28: *Y cuando le hayan sido sometidas todas las cosas, entonces también el mismo Hijo se someterá a quien sometió todo a Él, para que Dios sea todo en todas las cosas.*

Dios Padre, fuente de vida

Y es que la vida brota del Padre como de su origen purísimo y eterno, y no consiste en otra cosa que en vivir cabe Él. Así lo expresaba Nuestro Señor en la oración sacerdotal: *Esta es la vida*

---

[141] Juan Pablo II, *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo* (I), cit., 196.

eterna: que te conozcan a Ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien Tú has enviado (Jn 17, 3).

Cuando el Señor, refiriéndose a Sí mismo, dice que es la Verdad y la Vida (cfr Jn 14, 6), lo está diciendo en su carácter de Imagen perfecta del Padre (cfr Col 1, 15), de forma que quien le ve a Él ve al Padre (cfr Jn 14, 9). Dios Padre es el principio sin principio, plenitud de vida que se entrega en la generación del Hijo y en la espiración del Espíritu Santo. De esta fuente de vida surge la creación, como don de vida y de amor de Aquél que es un acto de Vida y de Amor.

Toda la Biblia es un canto a la vida: al Dios de la vida, y a la vida creada que brota de sus manos como un don. *En Ti está la fuente de la vida,* dice el Salmista refiriéndose a Dios (Sal 36, 10). Dios se revela como el viviente: Él es el Dios vivo (cfr Sal 42, 3). Nuestro Señor se referirá a Él como un *Dios de vivos y no de muertos* (cfr Lc 20, 38).

El Padre es vida plena, que tiene el poder de dar la vida y resucitar a los muertos cuando la han perdido: *Como el Padre resucita a los muertos y da la vida, así también el Hijo da la vida a quien quiere* (Jn 5, 21). Y más adelante insiste el mismo Señor: *Esta es la voluntad de mi Padre, que quien ve al Hijo y tiene fe en Él tenga la vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día* (Jn 6, 40).

De hecho, toda la misión del Hijo tiene como fin dar la vida: *Yo he venido* —dice Jesús al presentarse como Buen Pastor— *para que tengan vida y la tengan en abundancia* (Jn 10, 10). Él da su vida por sus ovejas. Jesús se está refiriendo, como es obvio, a esa vida superior —a la vida eterna— que consiste en la participación de la vida intratrinitaria mediante la adopción de hijos. Pero también tiene presente la resurrección de la carne: Él tiene, recibido del Padre el poder de resucitar a toda carne (cfr Jn 6, 39-45; 11, 25-26)[142].

---

[142] CFr A. Amato, *Il vangelo del Padre,* Roma 1998, 21-25.

La providencia paterna de Dios sobre el mundo y su manifestación en la historia de la salvación

Tras considerar al Padre como fuente y origen de todo lo existente y su acción *ad extra* como *común* con el Hijo y con el Espíritu, la atención se dirige ahora hacia la providencia divina, es decir, hacia la solicitud de Dios por todas sus criaturas.

Una de las afirmaciones más importantes de la doctrina cristiana en torno a la Creación consiste en proclamar la distinción radical que existe entre el Creador y las criaturas. El mundo no es Dios; es sólo obra de Dios. Esta verdad, enseñada claramente desde los primeros relatos de la creación (cfr Gn 1 y 2), no significa que Dios, tras crear, por así decirlo, haya abandonado al mundo a su suerte, desentendiéndose de él. La trascendencia de Dios sobre el mundo no significa que esté al margen de él, sino todo lo contrario: Dios está atento a todas y cada una de sus criaturas. Como se dice en el *Catecismo de la Iglesia Católica* al tratar de la Providencia divina, «el testimonio de la Escritura es unánime: la solicitud de la divina Providencia es concreta e inmediata; tiene cuidado de todo, desde las cosas más pequeñas hasta los grandes acontecimientos del mundo y de la historia»[143].

Nuestro Señor señalaba al Padre como al sujeto de esta providencia concreta e inmediata: *Mirad las aves del cielo: no siembran, ni siegan, ni almacenan en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿Es que no valéis vosotros mucho más que ellas? (...) Así pues, no andéis preocupados diciendo: ¿qué vamos a comer, con qué nos vamos a vestir. Por todas estas cosas se afanan los paganos. Bien sabe vuestro Padre celestial que de todo eso estáis necesitados* (Mt 6, 26-32). Resultan conmovedores los hermosos párrafos de Nuestro Señor hablando de la providencia de Dios para que los discípulos fundamentasen su confianza en esta providencia.

---

[143] CCE, n. 303.

Se trata de una providencia acomodada al ser de las cosas, que las conduce hacia su fin *fortiter et suaviter*, respetando su propia naturaleza. Y es que la providencia de Dios sobre el mundo incluye el que todas las criaturas en la medida de su calidad de ser colaboren a su propia perfección y a la del conjunto del universo[144].

«Dios es el Señor soberano de su designio. Pero para su realización se sirve también del concurso de las criaturas. Esto no es signo de debilidad, sino de la grandeza y de la bondad de Dios Todopoderoso, porque Dios no da solamente a sus criaturas la existencia. Les da también la dignidad de actuar por sí mismas, de ser causas y principios unas de otras y de cooperar así a la realización de sus designios»[145].

Se desprenden en estas palabras importantes consecuencias para la teología de la Creación: las criaturas están llamadas a colaborar en la perfección de la creación; los hombres poseen especialmente lo que la teología clásica denominaba causalidad perfectiva, es decir, la posibilidad y la llamada a colaborar en los planes de la Providencia respecto a otros seres, buscando adecuadamente su propio fin[146].

En el caso de las criaturas dotadas de libertad, esto lleva consigo el que la cooperación de que venimos hablando deba tener lugar *con* y *mediante* la libertad y, en consecuencia, dada la contingencia propia de todo lo creado, esto lleva consigo la posibilidad de elecciones equivocadas y de pecados. Tampoco el pecado se escapa de la providencia divina. Dios lo permite, por respeto a la libertad creada, y porque puede sacar de él mayores bienes. Es lo que hace cantar de entusiasmo a la Iglesia en la noche de Pascua: *¡O felix culpa, quae talem ac tantum*

---

[144] Cfr Juan Pablo II, *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo* (I), cit., 224-239.

[145] CCE, n. 306.

[146] Cfr J. Morales, *Dios y sus criaturas*, ScrTh 25 (1993) 568-569.

meruit habere redemptorem! ¡Feliz culpa, que mereció tal Redentor![147].

Nos encontramos, pues, ante la economía de la salvación. Nuestro Señor vuelve a señalar hacia Dios Padre como la fuente de toda ella. Así lo afirma en su conversación con Nicodemo: *Tanto amó Dios a este mundo que le entregó a su Hijo Unigénito, para que todo el que cree en Él no perezca, sino que tenga vida eterna. Pues Dios no envió a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por Él* (Jn 3, 16-17). No es posible hablar de la vida y de la muerte de Cristo sin referirse a una de sus características fundamentales: la obediencia al Padre (cfr p.e. Flp 2, 5-11). Esta obediencia muestra que la obra de la salvación es, antes que nada, iniciativa de Dios Padre.

Toda la obra de la salvación ha de ser contemplada en este marco, si no se quiere maltratar las venerables afirmaciones de la fe en torno a la muerte redentora de Cristo. Insistamos: toda la creación y la economía de la salvación, obra común de la Trinidad, brota de la iniciativa del Padre, se realiza por medio del Hijo y es llevada a su término por la obra del Espíritu Santo. No otra cosa significan las misiones del Hijo o del Espíritu, o como formula el Catecismo de la Iglesia Católica para subrayar la unidad del designio salvador, «la misión conjunta del Hijo y del Espíritu»[148].

La salvación como fidelidad del Padre a su paternidad ante el pecado del hombre

Toda la vida cristiana no es otra cosa que una peregrinación hacia la casa del Padre, del cual se descubre cada día su amor

---

[147] Vigilial Pascual: *Prefacio.*
[148] CCE, nn. 689-690.

incondicionado por toda criatura humana[149]. A este respecto son hermosos —y sobre todo de una gran densidad teológica— los párrafos dedicados por Juan Pablo II a glosar la figura del Padre tal y como se refleja en la parábola del hijo pródigo. En su comentario, Juan Pablo II entiende la parábola como una auténtica analogía. He aquí sus palabras:

> «No hay lugar a dudas de que en esa analogía sencilla pero penetrante la figura del progenitor nos revela a Dios como Padre. El comportamiento del padre de la parábola, su modo de obrar que pone de manifiesto su actitud interior, nos permite hallar cada uno de los hilos de la visión veterotestamentaria de la misericordia, en una síntesis completamente nueva, llena de sencillez y de profundidad. El padre del hijo pródigo es fiel a su paternidad, fiel al amor que desde siempre sentía por su hijo (...) La fidelidad a sí mismo por parte del padre —un comportamiento ya conocido por el término veterotestamentario *hesed*— es expresada al mismo tiempo de manera singularmente impregnada de amor. Leemos en efecto que cuando el padre divisó de lejos al hijo pródigo que volvía a casa, «le salió conmovido al encuentro, le echó los brazos al cuello y lo besó». Está obrando ciertamente a impulsos de un profundo afecto, lo cual explica también su generosidad hacia el hijo, aquella generosidad que indignará tanto al hijo mayor. Sin embargo las causas de la conmoción hay que buscarlas más en profundidad. Sí, el padre es consciente de que se ha salvado un bien fundamental: el bien de la humanidad de su hijo. Si bien éste había malgastado el patrimonio, no obstante ha quedado a salvo su humanidad. Es más, ésta ha sido de algún modo encontrada de nuevo. Lo dicen las palabras dirigidas por el padre al hijo mayor: *Había que hacer fiesta y alegrarse porque este hermano tuyo había muerto y ha resucitado, se había perdido y ha sido hallado.* En el mismo capítulo 15 del evangelio de san Lucas, leemos la

[149] Cfr Juan Pablo II, Carta apostólica, *Tertio millennio adveniente*, 10.XI.1994, n. 49.

parábola de la oveja extraviada y sucesivamente la de la dracma perdida. Se pone siempre de relieve la misma alegría, presente en el caso del hijo pródigo. La fidelidad del padre a sí mismo está totalmente centrada en la humanidad del hijo perdido, en su dignidad. Así se explica ante todo la alegre conmoción por su vuelta a casa»[150].

La dignidad del hijo es su vocación originaria, esa llamada a participar de la vida íntima de Dios, que es toda la razón de su existencia. Para conservar esa dignidad, mejor dicho, para salvarla, el Padre envía al Hijo para que el hombre no perezca, sino que tenga en Él vida eterna (cfr Jn 3, 16). Las citas de la Escritura sobre este asunto podrían multiplicarse considerablemente, pero no son necesarias. Sí es necesario que la consideración teológica no pierda nunca de su horizonte esta verdad fundamental: todo procede del Padre. La obra de la salvación es también iniciativa de Dios Padre, en unión, como ya se ha dicho, con las otras dos divinas Personas. Si esta verdad no se destaca suficientemente, no sólo resulta incompleta nuestra consideración de la teología del Padre, sino que toda la soteriología cristiana corre el peligro real de quedar gravemente desenfocada. Entre otras cosas, la obediencia del Hijo al Padre y la misma misericordia del Padre para con el género humano.

BIBLIOGRAFÍA

N. Silanes, *Dios, Padre nuestro*, Salamanca 1992, 45-58.
J. Morales, *El misterio de la creación*, Pamplona 1994, 123-138; 285-296.
J. Galot, *Padre, ¿quién eres?*, Salamanca 1996, 39-49.
A. Amato, *Il vangelo del Padre*, Roma 1998, 21-37.

---

[150] Juan Pablo II, Enc. *Dives in misericordia*, nn. 38-39.

R. Spiazzi, *Dio Padre onnipotente e misericordioso*, Milán 1998, 66-70.
L-F. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998, 617-627.
J.L. Illanes (Dir.), *El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo*, Pamplona 2000, esp. 73-98; 237-250.

Capítulo VII

DIOS PADRE Y EL ENVÍO DEL HIJO AL MUNDO

La Encarnación como proyecto salvador de Dios

En la Sagrada Escritura, encontramos muchas veces la afirmación de que el Hijo de Dios se ha encarnado para salvar a los hombres. Jesús lo afirmó de Sí mismo con toda claridad: *el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido* (Lc 19, 10; cfr Mt 18, 11); y, en el Evangelio de San Juan, dice: *Dios no ha enviado a su Hijo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por Él* (Jn 3, 17). Es la misma afirmación que encontramos en las epístolas paulinas: *Jesucristo vino al mundo a salvar a los pecadores* (1 Tm 1, 15).

El hecho de que la Encarnación tenga como finalidad la salvación de los hombres no significa que Jesucristo esté subordinado a los hombres, en el sentido de que el Padre haya querido a Jesús como *medio* para la salvación del género humano. Como se ha visto en los temas anteriores, el Padre quiere a Jesús en Sí mismo y por Sí mismo, como fin de la creación: todo fue creado por Él y para Él; Él es antes que todas las cosas, y todas subsisten en Él (cfr Col 1, 16-17). Y es que Jesús es, *en Sí mismo*, la salvación del hombre, no un *medio* o *instrumento* para alcanzarla. Cada hombre alcanza la salvación en la medida en que se une a Cristo, en que es configurado con Él por el Espí-

ritu, en que se identifica con Él. Esta es la razón por la que se debe decir que Cristo, más que un *medio* para conseguir la salvación, es el *fin* de la humanidad: ésta alcanza su salvación *por* Él, *con* Él y *en* Él. Cristo está presente en el plan de Dios ante del inicio de la historia (cfr Col 1, 16), ya que fuimos elegidos en Él antes de la constitución del mundo (cfr Ef 1, 4).

Esta elección está directamente relacionada con el proyecto creador y salvador de Dios. Y es que la salvación, *en sentido negativo*, es decir, en cuanto al *terminus a quo*, consiste en la liberación de todos los males que aquejan al hombre y especialmente en la liberación del pecado, mientras que *en sentido positivo*, es decir, en cuanto al *terminus ad quem*, equivale a la íntima unión con Dios, a la familiaridad con Él que tiene lugar en y por nuestra filiación adoptiva en Cristo. Es necesario insistir en esto: la salvación del hombre comporta no sólo la liberación del pecado, sino la divinización del hombre: ambos elementos, el positivo y el negativo, pertenecen esencialmente al concepto cristiano de salvación[151]. Como es lógico, el aspecto positivo —la divinización del hombre— debe ocupar el lugar primordial en el pensamiento teológico. Por esta razón, Cristo no sólo es nuestro salvador, sino que es también nuestra salvación (cfr Hch 4, 12), pues, digámoslo una vez más, nuestra salvación tiene lugar en y por nuestra unión con Él.

Cristo es, pues, el máximo don que Dios ha podido hacer a la humanidad: «En Él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada, también en nosotros, a dignidad sin igual»[152]. Cristo es el máximo don de Dios a los hombres, por-

---

[151] Para un conocimiento más amplio de los diversos matices incluidos en el concepto cristiano de salvación, cfr F. Ocáriz, L.F. Mateo Seco, J.A. Riestra, *El misterio de Jesucristo*, Pamplona 2003, cp. 23 (en prensa). Cfr también los trabajos publicados en el *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XIII (Brescia 1981), 445-607; B. Sesboüé, *Salut*, en el *Dictionnaire de Spiritualité* XIV, 251-283.

[152] Juan Pablo II, Enc. *Redemptor hominis* (4-III-1979), n. 8.

que en Él se realiza el máximo acercamiento de Dios a ellos: Él es la revelación suprema del Padre a nosotros; en Él nos unimos al Padre en calidad de hijos adoptados. Por esta razón, la salvación tiene lugar *mediante* la primacía de Cristo: Dios nos eligió y nos predestinó a la adopción filial antes de la constitución del mundo (cfr Ef 1, 4. 5. 10. Cfr Col 1, 18-20). El Primado de Cristo ocupa, pues, el centro en la economía de la salvación. Cristo es, efectivamente, *alfa y omega*, principio y fin en la historia de la salvación (cfr Ap 21, 6).

En la Sagrada Escritura, la Encarnación se atribuye, a veces al Padre. Así por ejemplo, la *Epístola a los Hebreos* nos presenta a Jesús que se dirige al Padre con estas palabras: *Tú me has formado un cuerpo...* (Hb 10, 5); y también cuando San Pablo afirma que *Dios envió a su Hijo...* (Ga 4, 4); en otros pasajes del Nuevo Testamento, se atribuye al Hijo mismo el acto de su propia Encarnación, por ejemplo, cuando se afirma que fue el mismo Hijo quien se anonadó tomando la forma de siervo (cfr Flp 2,7); también son claros los textos en los que se atribuye al Espíritu Santo la obra de la Encarnación: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti* —anunció Gabriel a Santa María— *y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra* (Lc 1, 35).

Esta triple atribución —al Padre, al Hijo, al Espíritu Santo— indica con particular claridad que la obra de la Encarnación fue un acto único, común a las tres Personas divinas[153]. Siendo un acto común, al mismo tiempo está referido al Padre como a su primer origen. Es el Padre el que nos ha elegido en el Hijo antes de la constitución del mundo y el que, tras el pecado, envía al Hijo como nuestro Salvador y Redentor: [Dios] *nos predestinó a ser sus hijos adoptivos por Jesucristo conforme al beneplácito de su voluntad (...) con la cual nos hizo gratos en el*

---

[153] «El hecho de que María concibiese y diese a luz —escribió San Agustín— es obra de la Trinidad, ya que las obras de la Trinidad son inseparables» (S. Agustín, *De Trinitate*, 2, 5, 9).

Amado, en quien, mediante su sangre, tenemos la redención, el perdón de los pecados...» (Ef 1, 5-7).

El envío del Hijo para adoptarnos en Él como hijos

Cristo es, pues, en un sentido profundísimo, centro y fin de la historia humana. Esta centralidad encuentra su fundamento precisamente en nuestra «adopción en Cristo». Y es que la salvación, que comporta la liberación del mal, comporta mucho más: su núcleo esencial y eterno consiste en la divinización del hombre al ser hecho hijo en el Hijo por el Espíritu[154].

Junto al texto de *Efesios* que acabamos de citar, conviene meditar este texto paradigmático de Ga 4, 4-6: *Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo nacido de mujer, nacido bajo la Ley, a fin de que recibiésemos la adopción de hijos. Y puesto que sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: «¡Abbá, Padre».*

Este pasaje de *Gálatas* enmarca la encarnación del Verbo en el amplio panorama de la teología de las misiones divinas: en la plenitud de los tiempos, el Padre envía a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley y conferirles la adopción filial. Esta adopción filial es inse-

---

[154] El hombre fue creado para la intimidad con Dios, y lleva en sí mismo la llamada a esa unión. Todos podemos decir lo mismo que San Agustín: «Nos hiciste Señor, para Ti, y nuestro corazón estará inquieto hasta que descanse en Ti»(*Confesiones*, 1, 1, 1). Este descanso en Dios no es otro que la vida del cielo, donde llega a su plenitud la vida de la gracia y nuestra relación filial, es decir, llega a su plenitud lo que los teólogos, especialmente los griegos, denominan divinización. Lógicamente, se trata de una divinización que comienza ya en la tierra, pues, por el bautismo, el hombre es convertido en nueva criatura en Cristo (cfr 2 Co 3, 17), en la que se incluye la relación filial a Dios. Cfr I.H. Dalmais, G. Bardy, M.A. Frachebond, H.T. Conus, R.L. Oechslin, J. Orcibal, *Divinisation*, en *Dictionnaire de Spiritualité* III, 1376-1456.

parable de la presencia del Espíritu Santificador en el alma: aquí esta misión del Espíritu al alma del justo es considerada como consecuencia de nuestra filiación adoptiva; en Rm 8, 14-16, esta filiación es atribuida directamente a la obra del Espíritu en el alma.

El texto de *Gálatas*, breve y solemne, es una síntesis cristológica enmarcada en la historia de la salvación que recoge las afirmaciones fundamentales de la predicación apostólica. Desde los primeros tiempos, recibió una atención particular en la Iglesia, como se ve por la frecuencia con que lo citan los Padres[155]. Y es que la confesión de la filiación divina de Jesús está en el centro de la predicación de la Iglesia. Y esto no sólo por razones estrictamente cristológicas, sino también por razones soteriológicas: en inseparable unidad con el *Abbá* de Jesús (cfr Mc 14, 36), se encuentra nuestro *abbá*, por el que llamamos a Dios Padre nuestro, como se ve en los textos paulinos que estamos considerando (Rm 8, 15; Ga 4, 6). Insistamos: nuestra salvación tiene lugar precisamente porque, en Cristo, recibimos la adopción filial al Padre.

Cristo es el centro de la historia humana en sentido cualitativo, en cuanto que Él lleva a cumplimiento el Antiguo Testamento e instaura la Nueva Alianza y la nueva historia humana de la que Él es fundamento y a la que da sentido[156]. Por esto, *el*

---

[155] La predicación de Jesús como Hijo de Dios no es el resultado de un desarrollo tardío en la Iglesia primitiva, sino que está en el corazón mismo de las más antiguas formulaciones del kerigma. «A este respecto, son particularmente significativas las *fórmulas de misión: Dios ha enviado a su Hijo* (Ga 4, 4; Rm 8, 3). La filiación divina de Jesús está, por tanto, en el centro de la predicación apostólica. Ésta puede ser comprendida como una explicitación, a la luz de la cruz y de la resurrección, de la relación de Jesús a su *Abbá*» (Comisión Teológica Internacional, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión* (1985), prop. I, 1). Cfr L.F. Mateo-Seco, *«Envió Dios a su Hijo nacido de mujer». Ga 4, 4-5 en el pensamiento patrístico anterior al Concilio de Éfeso*, ScrTh 32 (2000) 13-46; Id., *Gálatas 4, 4 en la doctrina mariana patrística griega*, «Estudios Marianos» 66 (2000) 179-213.

[156] Cfr. Juan Pablo II, *Discurso*, 4-II-1987, n.7: *Creo en Jesucristo, Catequesis sobre el Credo*, Madrid 1996, 34.

que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo (2 Co 5, 17). Cristo es el fin de la historia humana, porque la Nueva Alianza en Cristo es eterna y definitiva (cfr Hb 9, 12). Por eso, «en la vida espiritual no hay una nueva época a la que llegar. Ya está todo dado en Cristo, que murió, y resucitó, y vive y permanece siempre»[157].

Después de la Encarnación, todo presente histórico no mira a Cristo como a algo pasado, sino como a algo presente. Se trata de una *contemporaneidad* salvífica con Cristo y con los misterios de su Vida, Muerte y Resurrección, presentes sacramentalmente en la Iglesia. Esta contemporaneidad es, por así decirlo, la otra cara de la moneda de nuestra adopción filial en Él. Diciéndolo con palabras de San Ireneo,

> «Es fácil mostrar por las mismas palabras del Señor que Él confiesa un solo Padre, que ha hecho el mundo y modelado al hombre, que ha sido anunciado por la Ley y los Profetas, y que Él no conoce otro; que Él confiesa que este Padre Dios está por encima de todas las cosas. Y por otra parte Él enseña y ofrece por sí mismo la adopción de los hijos con respecto a este Padre (cfr Ga 4, 5), en la cual consiste la vida eterna»[158].

Este pasaje ireneano es densamente trinitario. Se habla en él de la Trinidad de Personas y de la unidad convergente en el Padre: en torno al Padre se produce la unidad de la Trinidad y en torno a Él gira toda la historia de la salvación, ya que toda ella converge hacia la adopción filial. Y siempre, como punto de partida, la iniciativa del Padre[159]. Es obvio que Ireneo está en-

---

[157] San Josemaría Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 104.

[158] Ireneo de Lyón, *Adv. Haer.*, II, 11, 1: SC 294, 20.

[159] Hermosamente lo pone Ireneo de relieve en su teología de los dos Adanes: «Se equivocan —argumenta contra los gnósticos— quienes dicen que Él no ha tomado nada de la Virgen. En efecto, si el primer Adán hubiese recibido su plasmación de la tierra gracias al arte de Dios, y el nuevo Adán no la hubiese recibido de María gracias también al arte de Dios, Dios no habría sido coherente al entretejer

tendiendo el *Dios* de Ga 4, 4, explícitamente como *Dios Padre*, y que está entendiendo la encarnación como la *misión* del Hijo. El paralelismo con el primer Adán refuerza esta intelección: el primer Adán es moldeado por el Padre, que utiliza al Verbo y al Espíritu como sus dos manos; en consecuencia, el segundo Adán (Cristo) también es moldeado por el Padre de tierra virgen (María)[160].

Siempre la iniciativa del Padre y siempre la misma finalidad: hacernos hijos suyos en Cristo. La teología no encuentra palabras para expresar con justeza la misericordia del Padre: todo tiene como sentido recibirnos en la vida íntima de la Trinidad en calidad de hijos adoptivos. Al comentar Ga 4, 6, puntualiza San Agustín que se dice adopción para destacar el distinto sentido de nuestra filiación y la del Hijo Unigénito: Nosotros somos hijos por la generosidad y el abajamiento de la misericordia divina; Él es Hijo por naturaleza, ya que es igual al Padre; Él es también el *primogénito entre muchos hermanos* (cfr Rm 8, 29):

> «En efecto, recibimos la adopción, porque Él no ha rehusado hacerse partícipe de nuestra naturaleza, hecho de mujer para ser no sólo un Unigénito que no tiene hermanos, sino también para ser hecho primogénito entre muchos hermanos»[161].

En la medida en que nuestra filiación se inserta en la filiación de Cristo, Él es llamado con todo rigor *primogénito* entre

---

los sucesos de la historia de la salvación». El argumento ireneano es de sobra conocido: Santa María es la tierra virgen de la que ha sido moldeado el cuerpo del Redentor, en forma simétrica a como el cuerpo del primer Adán fue modelado de tierra virgen (cfr Ireneo de Lyon, Adv. Haer., III, 21, 9-10; 22, 1-2, PG 7, 954-958. SC 211, 426-436).

[160] El tema es clásico en Ireneo. Cfr p.e., A. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969, 32-148.

[161] San Agustín, *Expositio Epistolae ad Galatas*, 1, 30.

muchos hermanos; en esa medida, puede decirse que Él hace llegar hasta nosotros la paternidad del Padre: esta paternidad, en Él es paternidad natural; en nosotros, paternidad de adopción. Se trata de una realidad que está más allá de las palabras; ella forma parte del núcleo esencial de la buena noticia, es decir, del Evangelio. La buena noticia es ésta: el Hijo eterno del Padre, por su unión con el hombre, se ha convertido en *primogénito entre muchos hermanos* (cfr Rm 8, 29), haciendo llegar hasta ellos en forma inefable la paternidad del Padre:

> «Precisamente Él, solamente Él, ha dado satisfacción al amor eterno del Padre, a la paternidad que desde el principio se manifestó en la creación del mundo, en la donación al hombre de toda la riqueza de la creación, en *hacerlo poco menor que Dios* (Sal 8, 6), en cuanto creado *a imagen y semejanza de Dios* (Gn 1, 26); e igualmente ha dado satisfacción a la paternidad de Dios y al amor, en cierto modo rechazado por el hombre con la ruptura de la primera Alianza y de las posteriores que Dios ha ofrecido a los hombres»[162].

El cumplimiento de la voluntad del Padre, fin de la vida de Cristo

Toda la vida de Cristo es revelación de cómo vive Él su filiación al Padre. El *primogénito entre muchos hermanos* (cfr Rm 8, 29) es el paradigma de cómo hemos de vivir nuestra adopción de hijos. En este sentido, es necesario destacar su confianza filial, su *Abbá* (cfr 14, 36), su obediencia filial (cfr Flp 2, 5-11), ese *sentido de misión* que le hacía decir que su comida era hacer la voluntad del que le había enviado (cfr Jn 4, 34).

El Señor siempre tuvo muy vivo el sentido de ser el *enviado* del Padre (cfr p.e, Jn 11, 43; 17, 3, 8; 18, 21, 23, 25), y actuó

---

[162] Juan Pablo II, Enc. *Redemptor hominis*, cit., n. 9.

en consecuencia: Él no tiene otro afán que cumplir la voluntad del Padre (cfr Jn 5, 30), pues ha bajado del cielo no para hacer su voluntad, sino la del que le ha enviado (cfr Jn 6, 28). Y en hora de suprema angustia, sometiéndose a la voluntad del Padre, dijo: *Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad, sino la tuya* (Lc 22, 42; cfr Mt 26, 42).

Revestirse de los mismos sentimientos de Cristo Jesús, como exhorta el Apóstol (cfr Flp 2, 5), implica llenarse de estos sentimientos filiales del Señor. Él mismo enseña a sus discípulos a pedir al Padre que se haga su voluntad en el cielo y en la tierra (cfr Mt 6 10), y advierte que la familiaridad con Él pasa por esta unión con la voluntad del Padre: *Todo el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre* (Mt 12, 40; cfr Mc 3, 35).

Estamos considerando esta cuestión en el marco de teología de misión del Hijo, pues Él es enviado en cuanto Hijo. Los sentimientos y actitudes de Jesús reflejan con transparencia este hecho. Y es que todo el ser del Hijo consiste en *ser del Padre*: en proceder de Él y en estar vuelto hacia Él. El Hijo es total y exclusivamente relación filial al Padre; todo el ser de la Imagen perfecta consiste en reflejar al Ejemplar. Se entiende que sea el Hijo el que se encarne, ya que su misión visible tiene como fin el unirnos consigo para convertirnos, por esta unión, *en hijos de Dios*; se entiende también que todo el *actuar* del Hijo esté vuelto hacia la voluntad del Padre.

Hemos dicho hace poco que la encarnación es obra de toda la Trinidad. Y es verdad. La Trinidad quiere y opera —en cuanto obra *ad extra*— la encarnación del Verbo. Pero considerada como misión, la encarnación procede exclusivamente del Padre: sólo el Padre es el que envía en razón de su propiedad hipostática, es decir, de su paternidad. Por esta razón, al hablar de su misión, Nuestro Señor remite al Padre y sólo al Padre. Y esto, tanto al hablar de su doctrina, como al hablar de su labor mesiánica. He aquí cómo lo resume Juan Pablo II:

«Muchas veces, como se ve en el Evangelio joánico, Jesús habla de Sí mismo —*en primera persona*— como de alguien mandado por el Padre. La misma verdad aparecerá, de modo especial, en la *oración sacerdotal*, donde Jesús, encomendando sus discípulos al Padre, subraya: "Ellos... *conocieron verdaderamente* que yo salí de ti, y creyeron *que Tú me has enviado*" (Jn 17, 8). Y continuando con esta oración la víspera de su pasión, Jesús dice: "Como Tú me enviaste al mundo, así *los envié yo a ellos al mundo*" (Jn 17, 18). Refiriéndose de forma casi directa a la oración sacerdotal, las primeras palabras dirigidas a los discípulos la tarde del día de la resurrección, dicen así: Como me envió mi Padre, así os envío yo» (Jn 20, 21)»[163].

La verdad sobre Jesucristo como Hijo enviado por el Padre para la redención del mundo constituye el contenido central de la Buena Nueva.

La misión del Verbo revela, en primer lugar, a la Persona enviada, es decir, al Verbo: en Jesús —en su *Abbá*, como dice incansablemente la teología— y en todo su comportamiento filial se revela la filiación eterna del Verbo. Él es esencialmente el Hijo, y su revelación es de una gran claridad. En la encarnación se revela también el Padre, pues todo el ser de Jesús remite al Padre hasta el punto de que quien le ve a Él ve al Padre (cfr Jn, 14, 9-10). En la misión del Verbo se refleja no sólo su filiación al Padre, sino también su carácter de Palabra eternamente pronunciada por el Padre, de esencial revelación divina[164].

---

[163] Juan Pablo II, *Discurso*, 24-VI-1987, n.3: *Creo en Jesucristo, Catequesis sobre el Credo*, cit., 93-94. Para un tratamiento detenido de la misión del Verbo y de la teología de las misiones, cfr L.F. Mateo Seco, *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998, 704-725. L. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca 1998, 315-325.

[164] «Ideo Verbum quia Filius, ideo Filius quia Verbum» San Agustín, *De Trinitate*, 7, 2, 3.

La Resurrección de Cristo, obra de la Trinidad; su especial atribución al Padre

Como todas las obras *ad extra*, también la resurrección de Cristo es obra de toda la Trinidad y, al mismo tiempo, es iniciativa del Padre, el cual exalta a su Hijo y mediante esta exaltación nos salva a nosotros. Como se dice en el *Catecismo de la Iglesia Católica* de la resurrección de Cristo, «en ella [la resurrección de Cristo], las tres Personas divinas actúan juntas a la vez y manifiestan su propia originalidad. Se realiza por el poder del Padre que *ha resucitado* (cfr Hch 2, 24) a Cristo, su Hijo»[165].

Las tres Personas actúan juntas y a la vez manifiestan su propia originalidad. Nos han salido ya al paso expresiones parecidas a ésta, también en el Catecismo de la Iglesia Católica[166]. La razón es clara: las tres Personas son un único y mismo Dios; sólo se distinguen entre sí por las relaciones opuestas que se siguen de su origen, de su *procedencia*. Por tanto, en sus actuaciones *ad extra* no se distinguen entre sí, pero al actuar en cuanto Personas, en esta actuación, cada una actúa conforme ella es: de ahí la afirmación de que «manifiestan su propia originalidad».

Es el Padre quien ha tomado la iniciativa de la Redención. Así lo hemos visto al considerar la encarnación del Verbo en el marco de la teología de las *misiones*. Esta iniciativa del Padre tiene lugar también en los acontecimientos de la Pasión y Muerte del Señor. Es el Padre quien, en Cristo, *reconcilia el mundo consigo mismo* (2 Co 5, 19). Es iniciativa del Padre no sólo la *misión* del Hijo al mundo, sino también su fidelidad hasta la muerte. De ahí que Jesús, a la hora de aceptar la cruz, pueda hablar de *obediencia* al Padre en sentido estricto y

---

[165] CCE, n. 648.
[166] CCE, nn. 290-292.

fuerte[167]. En armonía con estos pensamientos, el Nuevo Testamento subraya también la iniciativa del Padre en la exaltación de Cristo. La exaltación es descrita como un don otorgado a Cristo, un don merecido por su obediencia hasta la muerte (cfr Flp 2, 9-11).

La iniciativa divina brilla en la Resurrección de Jesús: *A éste* —dice San Pedro—, *que fue entregado según el designio establecido y la presciencia de Dios, le matasteis clavándole en la cruz por manos de impíos. Pero Dios le resucitó rompiendo las ataduras de la* muerte (...) *A este Jesús le resucitó Dios, y de eso todos nosotros somos testigos* (Hch 2, 23-32). Expresiones como estas se repiten con frecuencia en todo el Nuevo Testamento (cfr p.e., Hch 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30: Rm 4, 24; 8, 11; 10; 1 Co 6, 14; 15, 15; 2 Co 4, 14; Col 2, 12; 1 P 1, 21).

Y es que la Resurrección es en primer lugar glorificación del mismo Cristo (cfr Flp 2, 8-9). Esta glorificación, que le corresponde en atención a su dignidad de Hijo[168], al mismo tiempo,

---

[167] La iniciativa del Padre en torno a la muerte es descrita como verdadero mandato: *entolé*; precisamente por esto es posible hablar de obediencia en sentido estricto. Jesús llama verdadero mandato al ejercicio de su predicación (cfr Jn 12, 49-50); al hecho de entregar la propia vida (cfr Jn 10, 18). Y son explícitos los textos que hablan de que Jesús es obediente (*upékoos*) a Dios (cfr Flp 2, 8). Todo ello está remitiendo a la iniciativa del Padre.

[168] La consideración de la perfecta unidad de Persona en Cristo ha llevado a los Santos Padres y a los teólogos a la convicción de que la exaltación de Cristo no es otra cosa que el que la divinidad otorga a su humanidad participar de su propia gloria en cuanto la humanidad es capaz de ello (cfr p.e., S. Gregorio de Nisa, *Adv. Apollin.*, 21: GNO III/I, 160; *Ad Theophilum*: GNO III/I, 127-128. Cfr L.F. Mateo-Seco, *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa*, Pamplona 1978, 56-61). De ahí que les pareciese lo más «natural», lo más coherente con una unión tan estrecha el que la humanidad participase de los atributos de la divinidad —inmortalidad, etc—, de forma que la pasibilidad se debe a una *permisión* de la voluntad divina, a un positivo querer de Dios en atención a la redención: «por beneplácito de la voluntad divina se *permitía* padecer a la carne» (S. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, 3, 19: ed. B. Kotter, 2, 161), es decir, estaba como impedida la total participación de la humanidad en la gloria del Verbo. Cfr. S. Tomás de Aquino, STh III q. 14, a. 1.

ha sido merecida por Jesucristo, conforme se subraya en Flp 2, 8-9: Dios lo exaltó *por* haber sido obediente hasta la muerte de cruz. Esta exaltación fue objeto de esperanza y de oración por parte de Cristo, conforme se ve en Jn 17, 1 y 5: *Padre, llegó la hora: glorifica a tu Hijo, para que el Hijo te glorifique* (...) *Ahora tú, Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve cerca de ti antes de que el mundo existiese*[169].

BIBLIOGRAFÍA

G.L. Müller, *Jesucristo, el designio salvador del Padre*, en J.L. Illanes (ed.), *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo*, Pamplona 2000, 237-250.

J.M. Casciaro, *La autodonación de Dios en Cristo*, ScrTh 27 (1997) 473-492.

D. Muñoz León, *Jesucristo, don del Padre a la humanidad. Perspectiva del cuarto evangelio*, ScrTh 27 (1997) 493-510.

J. Galot, *Padre, ¿quién eres?*, Salamanca 1998, 62-67.

A. Amato, *Il vangelo del Padre*, Roma 1998, 16-20.

L.F. Mateo-Seco, *Salvación y divinización*, ScrTh 31 (1999) 453-469.

---

[169] Con esta oración, Cristo no sólo reconoce al Padre como autor de su glorificación, sino que también, en cierto sentido, pide por nosotros, como observa Santo Tomás: «La gloria que Cristo pedía en su oración se refería también a la salvación de los demás, según las palabras de San Pablo: *Resucitó por nuestra glorificación* (*Rm* 4, 25). Así pues, incluso aquellas preces que hacía por sí mismo eran en cierta manera por los demás, de igual modo que un hombre que pide a Dios un bien para servirse de él en favor de los otros, no ora por sí solo, sino también por los demás» (STh III q. 21, ad 3).

Capítulo VIII

DIOS PADRE Y NUESTRA FILIACIÓN DIVINA

Nuestra filiación adoptiva como vida real donada en Cristo por el Espíritu

La filiación divina de Jesús, y por lo tanto la paternidad de Dios Padre sobre Él, constituye la radical novedad que el Nuevo Testamento comporta con respecto al Antiguo. Inseparablemente unida a esta novedad se encuentra también la novedad de nuestra adopción filial en Cristo. Él nos enseñó a llamar Abbá, Padre, a Dios y a sabernos hijos suyos participando de su filiación. Basta recordar el lenguaje directísimo con que Jesús se refiere a la paternidad de Dios sobre nosotros: *Y tu Padre que, ve en lo secreto, te recompensará* (Mt 6, 4; 6, 6).

Esta filiación adoptiva designa una realidad nueva y profunda, que afecta al ser íntimo del hombre, y que está en dependencia de nuestra unión con Cristo. Estar *en* Cristo, ser injertados *en* Cristo, vivir la vida de Cristo, ser nueva criatura *en* Cristo, conmorir y conresucitar *con* Cristo son expresiones del Nuevo Testamento que apuntan todas hacia la radical novedad que comporta nuestra nueva vida en Cristo y, en consecuencia, nuestra filiación adoptiva.

Se trata, en efecto, de una realidad —nuestra adopción filial en Cristo— que está ligada a una regeneración, a un nuevo na-

cimiento. Es un nacimiento real que trasciende la carne y la sangre y que inaugura un nuevo modo de existencia. Es lo que se subraya con toda intención en el prólogo del evangelio de San Juan: *A cuantos le recibieron les dio potestad para ser hijos de Dios, a los que creen en su nombre, que no han nacido de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni del querer del hombre, sino de Dios* (Jn 1, 11-12). Este nuevo nacimiento tiene lugar por la acción del Espíritu, que nos hace partícipes de la naturaleza divina (cfr 2 P 1, 4) e hijos de Dios (cfr Rm 8, 14). Insistamos: el nuevo nacimiento es real, no metafórico, y la filiación que surge de él también es real. En 1 Jn 3, 1, se subraya así el realismo de esta nueva filiación: *Mirad qué amor tan grande nos ha mostrado el Padre: que nos llamemos hijos de Dios, ¡y lo somos!*

Hay una estrecha relación entre la filiación divina de Jesucristo y nuestra filiación adoptiva. Jesús no es sólo nuestro modelo, sino que es también la fuente de nuestra vida. Él es filiación subsistente e infinita; al unirnos a Él nos hacemos hijos del Padre.

Es verdad, como se dice p.e., en el Sermón del Monte, que Dios siempre se comporta como un padre misericordioso: Dios es un Padre que cuida de los hombres con una providencia especial (cfr Mt, 6, 19-32), un padre que está siempre dispuesto a perdonar (cfr Lc 15, 11-32). Pero la filiación adoptiva de que estamos hablando va mucho más allá: no es sólo que Dios se comporte con nosotros *como* un padre, sino que Él *es* de verdad padre nuestro, porque, en Cristo, nos ha recibido como hijos.

Los textos del Nuevo Testamento no dejan ningún lugar a dudas en este asunto. Recordemos especialmente los vibrantes pasajes de Rm 8, 14-18; Ga 4, 4-7; Ef 1, 3-10. El capítulo octavo de Rm es un canto a la confianza en Dios enmarcado en la nueva vida que proviene del Espíritu. En este ambiente se destaca que aquellos que se dejan guiar por el Espíritu son hijos de Dios, pues este Espíritu, presente en nuestro interior, nos hace clamar con el mismo grito de Jesús: *¡Abba, Padre!* En *Gálatas*,

se dice con fuerza que Dios ha enviado a su Hijo para que recibiéramos la adopción de hijos y clamemos *¡Abba, Padre!* En el himno de *Efesios*, se dice que Dios nos ha bendecido en Cristo con toda bendición espiritual, ya que en Él nos predestinó a ser sus hijos adoptivos.

Nuestra filiación adoptiva descansa, pues, en la filiación natural del Verbo y en nuestra unión con Cristo. Ella es esencial y absolutamente *crística*. Va mucho más allá de las expresiones, sublimes y verdaderas, que ponen de relieve que Dios se comporta con el hombre como el más misericordioso de los padres. No sólo es eso: es que, además, en Cristo, hemos sido adoptados por Dios Padre como hijos. A esta adopción en Cristo, por la que somos constituidos en verdaderos hijos de Dios, corresponde en el Padre una «nueva» paternidad sobre nosotros, en el sentido preciso de *paternidad sobrenatural* respecto al *hombre nuevo*, a la *nueva criatura*[170].

Somos hechos hijos en el Hijo. Nuestra filiación adoptiva está constituida por la participación y semejanza con la filiación del Hijo. Por medio de ella, Él es, en el más profundo de los sentidos, primogénito entre muchos hermanos: *A los que de antemano eligió, también predestinó para que lleguen a ser conformes a la imagen de su Hijo, a fin de que Él sea primogénito entre muchos hermanos* (Rm 8, 29). Efectivamente, este versículo, situado en uno de los pasajes paulinos que afirman con mayor realismo el hecho de nuestra filiación adoptiva, se toma la palabra *primogénito* en un sentido profundo: Cristo no es primogénito sólo en el sentido de que sea el primero en el tiempo; ni siquiera en el sentido de que todos los demás le reflejan a Él como modelo; es primogénito además en el sentido de que todos recibimos de su plenitud de gracia y de verdad (cfr Jn 1, 16). Diciéndolo en lenguaje clásico, Él es causa meritoria,

---

[170] Cfr F. Ocáriz, *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona 1972, 17.

ejemplar y eficiente de nuestra filiación adoptiva. Como se ha escrito, «la filiación en su sentido pleno es, en la divinidad única: *perfecta ratio filiationis in Deo tantum invenitur in Persona Filii*[171]; el Verbo es *Unigénito* del Padre[172]. Pero esta única y perfecta filiación es dada a participar a las criaturas elevadas al orden sobrenatural»[173].

No hay más que un Hijo de Dios, el cual agota en sí mismo, por su perfección filial, toda filiación al Padre. Desde esta perspectiva, puede decirse que, a pesar de nuestra adopción en Él, no hay muchos hijos de Dios Padre. Hay un solo Hijo en el cual somos injertados por la acción del Espíritu, de forma que recibimos la vida de Cristo como el sarmiento recibe su vida de la vid (cfr Jn 15, 1-7).

Nuestra adopción filial, como se desprende de los textos neotestamentarios que estamos contemplando, está referida a la Persona del Padre. Las afirmaciones del Nuevo Testamento son claras e insistentes en este sentido: el Padre envía al Hijo, para adoptarnos en Él como hijos (Ga 4, 5); el Padre nos eligió antes de la creación del mundo para que seamos sus hijos adoptivos por Jesucristo (Ef 1, 5). Esta referencia de nuestra filiación adoptiva a la primera Persona de la Trinidad es propia del cristianismo, y refleja la radical novedad de la revelación cristiana en torno a la paternidad en Dios tal. Es a Dios Padre a quien remite nuestra adopción de hijos, puesto que esa adopción tiene lugar por la vida que recibimos *de* Cristo y *en* Cristo.

El Padre es fuente y origen de toda paternidad (cfr Ef 3, 15); a Él se refiere también nuestra filiación adoptiva. Todo don nos viene del Padre por el Hijo y la acción del Espíritu Santo. Este es el modo en que Dios se nos comunica y entrega: en su Hijo,

---

[171] Santo Tomás, STh I, q. 33, a. 3.
[172] Santo Tomás, *De Potentia*, q. 2, a. 4 s.c. et c.
[173] F. Ocáriz, *Naturaleza, gracia, gloria*, Pamplona 2000, 74.

el Padre nos recibe como hijos: Él es el principio y el término de nuestra adopción.

La tradición de la Iglesia ha sido constante en este pensamiento. Resulta inolvidable la feliz formulación de San Ireneo (+ ca. 202): El Verbo se ha hecho hombre, para que el hombre llegue a ser hijo de Dios:

> «El Verbo de Dios se ha hecho hombre, y el Hijo de Dios se ha hecho Hijo del hombre para que el hombre entre en comunión con el Verbo de Dios y para que, al recibir la adopción, llegue a ser hijo de Dios»[174].

Se trata de un pensamiento muy querido para San Ireneo[175] y que se repetirá constantemente a lo largo de la patrística en coherencia con la oración cristiana, sobre todo litúrgica, la cual se dirige al Padre por el Hijo en el Espíritu. La divinización del hombre tiene lugar mediante su unión e identificación con el Verbo por obra del Espíritu. He aquí otro elocuente pasaje de San Ireneo:

> «Por esta razón, nuestro nuevo nacimiento —el bautismo— tiene lugar por estos tres artículos, que nos traen la gracia del nuevo nacimiento en Dios Padre, por medio de su Hijo en el Espíritu Santo. Pues aquellos que llevan el Espíritu de Dios son conducidos al Verbo, es decir, al Hijo; pero el Hijo los presenta al Padre, y el Padre otorga la incorruptibilidad. Así pues, sin el Espíritu no es posible ver al Hijo de Dios, y sin el Hijo nadie puede acercarse al Padre, pues el Hijo es el conocimiento del Padre, y el conocimiento del Hijo se hace por medio del Espíritu Santo»[176].

---

[174] San Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.*, III, 19, 1.

[175] En efecto, este pensamiento se encuentra repetido con frecuencia en sus obras. Cfr *Adv. Haer.*, III, 6, 1; III, 18, 1 y 7; IV, 20, 4; V, 16, 2-3.

[176] San Ireneo, *Demostración de la fe apostólica*, 7. Froideveaux, en su edición de esta obra, ofrece un amplio panorama de los lugares paralelos y de la tradición trinitaria en que este texto se encuentra inserto (Cfr Irénée de Lyon, *Démonstration de la Prédication apostolique*, (L.M. Froideveaux, ed.), París 1958, 41-44.

Al participar del Verbo somos hechos hijos en el Hijo, el cual nos une al Padre[177]. Como observa G. Bardy, el hecho de que Ireneo utilice estas fórmulas sin mayor comentario es una prueba de que ellas expresan una doctrina indiscutida en la Iglesia[178].

Al tratar de nuestra filiación adoptiva, los Santos Padres insisten en dos afirmaciones: somos hijos en el Hijo; nuestra filiación es real —no meramente legal—, pues participamos verdaderamente de la vida del Hijo por la gracia del Espíritu Santo. He aquí cómo lo expresa San Cirilo de Alejandría utilizando precisamente el adverbio *fisicós*, que tanta importancia tiene en su doctrina cristológica para dejar claro que la unión de la naturaleza divina y de la humana en Cristo tiene lugar realmente, físicamente y no moralmente:

> «Nosotros somos hijos de Dios en cierto modo físicamente *(fisicós)*, en Él (en Cristo) y solamente en Él; por participación y por medio de Él por gracia en el Espíritu»[179].
>
> «En Él y por Él somos hijos de Dios realmente *(fisicós)* y por gracia. Nosotros somos hijos en Él y solamente en Él, por participación y por gracia; nosotros lo somos por Él en el Espíritu»[180].

Para referirse a la realidad de nuestra filiación en Cristo, San Agustín se apoya con firmeza en la alegoría de la vid y los sarmientos precisamente para subrayar que es en Cristo y por Cristo —hechos un solo cuerpo con Él como miembros con la Cabeza— como recibimos la gracia de la adopción filial, y como somos introducidos en la intimidad divina[181].

---

[177] Son frases que encontramos repetidamente en San Atanasio. Cfr p.e., *Contra arianos*, 1, 9, 16, 34, 45-46, 49; *Epist. ad Serapionem*, 1, 23 y 25. Cfr Ch. Baumgartner, *Le mystère de la filiation adoptive*, «Dictionnaire de Spiritualité»VI, 719-721.

[178] G. Bardy, *Trinité*, DTC 15, 1067.

[179] San Cirilo de Alejandría, *De recta fide*, 30, PG 75, 1229B.

[180] San Cirilo de Alejandría, *De incarnatione Unigeniti*, 30, PG 76, 1177 A

[181] Cfr S. Agustín, *In Epist. Johannis*, 1, 2, PL 35; 1979; *In Johannis Ev.* 28, PL 35, 1622.

Hijos del Padre

La afirmación de que nuestra filiación adoptiva se refiere a la Persona del Padre causó cierta preocupación a los teólogos escolásticos, y esto por dos razones: porque según el conocido axioma del Concilio de Florencia, en Dios todo es lo mismo, menos aquello en lo que existe relación de oposición[182], y porque, en consecuencia, todas las acciones de Dios *ad extra* son comunes a las tres divinas Personas. De ahí que dijesen que sólo se puede llamar Padre nuestro a la primera Persona de la Trinidad por simple apropiación. Esto es decir demasiado poco, si nos estamos refiriendo a nuestra relación personal a cada una de las divinas Personas. Nótese que la filiación es una relación de persona a persona[183].

Ya hemos tratado de estas dos razones en los capítulos anteriores. Siguiendo las formulaciones del Catecismo de la Iglesia Católica, hemos insistido en que todas las acciones *ad extra* de Dios son comunes a las tres divinas Personas, pero puesto que quienes «actúan» son las Personas divinas, cada una actúa según aquello que le es propio[184]. Es en este contexto de perfecta igualdad entre las Personas y de distinción real entre ellas donde

---

[182] Cfr Conc. de Florencia, Decr. *Pro Iacobitis* (4.II.1442), DS 1330.

[183] Son muy clarificadoras estas puntualizaciones: «La irrenunciable premisa de la unidad de las operaciones *ad extra* de Dios, exige afirmar que es la Santísima Trinidad quien comunica *ad extra* la naturaleza divina, adoptándonos como hijos. Pero esta acción *ad extra* que es la elevación sobrenatural, tiene un término *ad intra* de Dios: la *introducción* en la Santísima Trinidad como hijos en el Hijo. Introducción que se realiza *por el envío* (misión invisible) del Espíritu Santo a nuestro espíritu. Que somos hijos de Dios *por* el Espíritu Santo no significa, pues, que el Paráclito sea causa eficiente de la filiación adoptiva (la causa eficiente es Dios Uno y Trino), sino que somos en la vida intratrinitaria como hijos en el Hijo por la participación en el Espíritu Santo, por la caridad». (F. Ocáriz, *Hijos de Dios por el Espíritu Santo,* ScrTh 30 (1998) 484-485.

[184] Cfr p.e., CCE 290-292.

es necesario situar cuanto se viene diciendo en torno a nuestra filiación a la Persona del Padre[185].

Numerosos textos del Nuevo Testamento hablan explícitamente de nuestra adopción diciendo que somos hechos hijos en el Hijo. La revelación en torno a la inhabitación de Dios en el alma del justo también habla de una relación personal del hombre con cada una de las divinas Personas en lo que cada una tiene de distinta con respecto a las otras dos[186]. Nuestra unión con el Hijo en cuanto Mediador es, pues, una unión con Él en cuanto que está recibiendo eternamente su ser del Padre; lo mismo cabe decir de nuestra unión con el Espíritu Santo. Como se ha escrito con justeza, nosotros recibimos al Hijo y al Espíritu en cuanto que ellos proceden del Padre. En consecuencia, su comunicación a nosotros no puede concebirse como comunicación paternal; sólo el Padre puede comunicársenos paternalmente[187].

El Padre se nos comunica en cuanto Padre precisamente en el Hijo, es decir, en nuestra unión e identificación con Él. Los textos del Nuevo Testamento sobre la filiación adoptiva que estamos considerando atribuyen esta identificación a la acción divinizadora del Espíritu. No en vano se le confiesa en el Símbolo de Constantinopla (a. 381) como *Señor* y *Dador de vida*[188].

---

[185] Puede decirse «que, en un sentido, somos hijos de toda la Trinidad (por la unicidad de la relación), como Santo Tomás afirma repetidas veces; y que, en otro sentido —unido y quizá inseparable del anterior—, somos hijos del Padre: pero *en* el Hijo y *por* el Espíritu Santo» (F. Ocáriz, *Naturaleza, gracia y gloria*, cit., 90, nt. 86).

[186] Cfr F. Ocáriz, *Hijos de Dios en Cristo*, cit., 82-92; J.H. Nicolas, *Trinidad y vida espiritual*, en A. Aranda (ed.) *Trinidad y salvación*, Pamplona 1990, 407-429; L.F. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998, 725-740.

[187] Cfr Ch. Baumgartner, *Le mystère de la filiation adoptive*, cit., 722.

[188] «El Espíritu Santo *sopla* en los corazones de los creyentes como Espíritu del Hijo, estableciendo en el hombre la filiación divina a semejanza de Cristo y en unión con Cristo. El Espíritu Santo forma desde dentro el espíritu humano según el divino ejemplo que es Cristo. Así, mediante el Espíritu, el Cristo conocido por las páginas del Evangelio se convierte en *vida del alma*, y el hombre, al pensar, al amar, al juzgar, al actuar, incluso al sentir, está conformado con Cristo, se hace *cristiforme*»(Juan Pablo II, *Discurso*, 26.VII.1989, n. 6).

San Pablo expresa este pensamiento en forma negativa y en forma positiva: quien no tiene el Espíritu de Cristo no le pertenece (Rm 8, 9). Este Espíritu es enviado por Cristo a nosotros precisamente para que realice su obra regeneradora en nosotros (cfr Tt 3, 6). Este Espíritu es el que nos incorpora a Cristo y nos identifica con Él (cfr Ef 1, 3-5; Rm 8, 29; Ga 4, 4-7; Rm 8, 14-18). Es a través del poder divinizador del Espíritu como Cristo nos hace partícipes de su filiación eterna.

Una última puntualización, que mira a la unidad de Cristo y al carácter de su mediación, que es ejercida por ser al mismo tiempo perfecto Dios y perfecto hombre: la gracia de la adopción filial es participación de la plenitud de la gracia de Cristo (cf Jn 1, 16); el Espíritu Santo, pues, no sólo nos configura o identifica con el Hijo eterno, con el Verbo, sino más concretamente con el Verbo encarnado, con Jesucristo[189].

Filiación divina y transformación de nuestro ser

Para referirse a nuestra relación filial a Dios, el Nuevo Testamento utiliza, como hemos visto en el epígrafe anterior, la expresión *filiación adoptiva* (cfr Rm 8, 15; 8, 23; Ga 4, 5; Ef 1, 5). También los teólogos utilizan con frecuencia esta expresión para referirse a la misma realidad. Esta expresión permite distinguir fácilmente nuestra filiación a Dios de la filiación natural del Unigénito: nosotros hemos sido recibidos gratuitamente en la intimidad de Dios precisamente *en* y *por* nuestra unión con el Unigénito, mientras que Él es engendrado eternamente de la sustancia del Padre.

---

[189] F. Ocáriz, *Hijos de Dios por el Espíritu Santo*, cit., 487. Escribe Santo Tomás: *Per Spiritum Sanctum efficimur unum cum Christo* (Rm 8, 9) (...), *et per consequens efficimur filii Dei adoptivi* (*In Epist. ad Ephes.*, c. 1, lect. 5).

Es necesario puntualizar el significado exacto que las expresiones *filiación adoptiva* o *adopción filial* reciben en el panorama teológico, ya que son expresiones tomadas del uso humano de adoptar un hijo, pero que en la realidad teologal van mucho más allá de una adopción legal, pues nuestra adopción filial tiene lugar mediante una generación espiritual y un nuevo nacimiento. Al decir esto, el Nuevo Testamento no está utilizando un lenguaje metafórico, sino que apunta a una realidad sobrenatural que nos introduce en la intimidad de Dios. Y es que nuestra filiación divina «está ligada a una regeneración, a un nuevo nacimiento, que no es de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad de varón, sino de Dios» [190].

Esta filiación divina sobrenatural es denominada *adoptiva* por San Pablo. «Es adoptiva porque se produce por *la asunción gratuita de una persona extraña como hijo y heredero* (STh III, q. 23, a. 1); la criatura, por la adopción, deja de ser extraña o advenediza y es constituida en familiar de Dios (...); adoptiva, también, porque no es perfecta filiación, aunque confiere gratuitamente *derecho* a la herencia de Dios: la vida eterna intratrinitaria, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Sin embargo, no es como la adopción entre los hombres (que supone ya una igualdad de naturaleza entre el adoptante y el adoptado), sino que la adopción sobrenatural hace a las criaturas verdaderamente hijos de Dios —aunque no igual a Dios—, no sólo de nombre sino ontológicamente: *videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus* (1 Jn 3, 1). La adopción supone, en fin, un auténtico nuevo nacimiento *ex Deo* (cfr Jn 1, 15)[191].

En Cristo hay dos naturalezas, la divina y la humana, pero una sola filiación al Padre. Y es que la filiación dice relación a la persona, no a la naturaleza. Filiación y paternidad pertenecen a

---

[190] Cfr F. Ocáriz, *Hijos de Dios en Cristo*, cit., 14-19.

[191] F. Ocáriz, *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000, 74-75.

la esfera de las relaciones personales. Nuestro nuevo nacimiento lleva consigo una elevación sobrenatural de nuestra naturaleza; la adopción filial supone una nueva relación de los hombres a Dios Padre en atención y como consecuencia de este nuevo nacimiento. He aquí una síntesis de cómo San Agustín desarrolla este asunto:

La gracia comporta un nuevo nacimiento, que es, al mismo tiempo, una adopción. Es un nuevo nacimiento que no es de la carne, sino del espíritu. Ya existíamos antes de ser hijos de Dios; ahora hemos recibido el beneficio de ser hechos lo que no éramos, como aquellos que son adoptados existían ya antes de su adopción. El Hijo de Dios se hizo Hijo del hombre precisamente para que nosotros, hijos de los hombres, recibiésemos el don de ser hijos de Dios. Por su gracia hemos sido constituidos en lo que no éramos, esto es, hijos de Dios. Él bajó, para que nosotros subiésemos, y permaneciendo en su naturaleza se hizo partícipe de nuestra naturaleza, para que nosotros, permaneciendo en nuestra naturaleza, nos hiciésemos partícipes de la suya. Hay, sin embargo, una diferencia: a Él la participación en nuestra naturaleza no lo hizo inferior; a nosotros nos eleva la participación en su naturaleza[192].

Los textos del Nuevo Testamento hablan con rotundidad de *nueva criatura* y de *nueva vida* en Cristo: *Todos sois hijos de Dios por medio de la fe en Cristo Jesús. Porque todos los que fuisteis bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo. Ya no hay diferencia entre judío y griego, ni entre esclavo y libre, ni entre varón y mujer, porque todos vosotros sois uno solo en Cristo Jesús* (Ga 3, 26-28). Nuestra adopción filial comporta, pues, una profunda transformación interior. El «revestirse de Cristo» paulino (cfr Ga 3, 27; Col 3, 9) va más allá de una mera conversión moral o de unas simples actitudes morales. Este «revestirse de Cristo» es

---

[192] S. Agustín, *De gratia Novi Testamenti liber* (Epistola 140 a Honorato), 4, 10: PG 33, 541-542.

auténtica unión vital con Cristo en la que Él nos comunica su vida y nos hace partícipes de su relación filial al Padre.

La inhabitación de la Trinidad en el alma y su desarrollo en la visión beatífica

La inhabitación de la Santa Trinidad en el alma es, por así decirlo, la *otra cara de la moneda* de la filiación adoptiva. En calidad de hijos entramos en la intimidad de la Trinidad Santa, cumpliéndose así la petición de Cristo: *Que todos sean uno; como Tú, Padre, en mí y yo en Ti, que así ellos estén en nosotros* (...) *Yo en ellos y Tú en mí, para que sean consumados en la unidad* (Jn 17, 21 y 23). Existe un nexo indisoluble entre la gracia santificante, la caridad, nuestra filiación adoptiva y la inhabitación trinitaria. La adopción filial y inhabitación trinitaria son facetas de la *deificación* o *santificación* del hombre.

Cualquier aspecto que se considere de la comunicación de Dios a los hombres —y adopción filial e inhabitación trinitaria constituyen su núcleo esencial— remite necesariamente a la misión conjunta del Verbo y del Espíritu y a la acción divinizadora del Espíritu[193]. En su núcleo esencial, el cielo no es otra cosa que el hecho de que filiación adoptiva e inhabitación trinitaria se manifiestan en toda su plenitud mediante la clara visión en gloria.

Como se dice en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «el fin último de toda la economía divina es la entrada de las criaturas en la unidad perfecta de la Bienaventurada Trinidad (cfr Jn 17, 21-23)»[194]. Esta entrada en la intimidad divina no es otra cosa que la inhabitación de la Trinidad en el alma del justo, o lo que es lo mismo, la relación *personal* con cada una de las divinas Personas.

---

[193] Cfr CCE nn. 689-690. Para un estudio detenido de este tema, cfr L.F. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, cit., 704-725.

[194] CCE, n. 260.

A esta luz aparece en toda su armonía y grandeza el plan divino de la creación y de la salvación: el amor creador brota del misterio trinitario de Dios —misterio de eterna e intimísima comunicación personal—, se despliega en la obra de la creación, alcanza su punto culminante en la misión conjunta del Hijo y del Espíritu, y se prolonga en la misión de la Iglesia hasta que la criatura haya entrado definitivamente en la unidad perfecta de la Bienaventurada Trinidad, inmersa absolutamente y cara a cara (cfr 1 Co 13, 12) en la corriente vital de amor trinitario.

Hermosamente lo expresó San Juan de la Cruz en un texto denso, en el que la inhabitación trinitaria es descrita como participación en las relaciones trinitarias:

> «Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta, que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella por modo participado, porque dado que Dios le haga merced de unirla en la Santísima Trinidad, en que el alma se hace deiforme y Dios por participación, ¿qué increíble cosa es que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor o, por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella como la misma Trinidad, pero por modo comunicado y participado, obrándolo Dios en la misma alma? Porque esto es estar transformada en las tres Personas en potencia y sabiduría y amor, y en esto es semejante el alma a Dios, y para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza"»[195].

Decir que Dios habita en el hombre es lo mismo que decir que Dios hace al hombre habitar en Sí :

> «Él dijo que en el que le amase vendrían el Padre, Hijo y Espíritu Santo, y harían morada en él (cfr Jn 14, 23); lo cual había de ser haciéndole a él vivir y morar en el Padre, Hijo y Espíritu Santo en vida de Dios»[196].

---

[195] San Juan de la Cruz, CB 39, 4.
[196] LlB pról., 2.[196] LlB pról., 2.

Vivir vida de Dios, viviendo la vida de Cristo en relación filial al Padre por el Espíritu. Ser hechos *hijos de Dios en el Hijo,* con toda la radicalidad que encontramos en el Nuevo Testamento, lleva consigo la inhabitación de la Trinidad en el alma. En efecto, somos hechos hijos en el Hijo, al ser injertados en Él (cfr Jn 15, 1-8) por el Espíritu Santo. Ser injertados en Cristo comporta una relación filial al Padre, dada nuestra unión con Cristo y su esencial y absoluta relación filial al Padre. Esta relación nos lleva a tener nuestra morada en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es decir, nos lleva a la inhabitación de las tres divinas Personas en nosotros.

La divinización del hombre es una realidad rica y compleja. El lenguaje humano no basta para expresarla: se trata, de hecho, de una participación en la vida divina. Esta participación se fundamenta en nuestra filiación en Cristo. De ahí que, en el orden lógico de nuestros conceptos, nuestra filiación adoptiva sea considerada como razón de la inhabitación trinitaria. Dicho de otra forma: nuestra relación a las Personas del Padre y del Espíritu Santo en cuanto personas distintas (no otra cosa es la inhabitación de la Trinidad en el alma), tiene lugar *en* y *a través* de nuestra adopción filial en Cristo. De igual forma que la Trinidad se nos revela definitivamente en Cristo, también nos habita —nos hace habitar en Ella— a través de nuestra transformación en Cristo:

> «La gracia, y, por tanto, la filiación divina es una nueva y más profunda participación de la divinidad, no sólo en cuanto Ser, sino en cuanto Vida. Pero la vida divina es la vida trinitaria, por lo que la filiación divina es el modo en que, por la gracia, el hombre participa sobrenaturalmente en esa vida divina. El hombre *entra* así, de un modo misterioso e inefable, en la misma dinámica de la vida intratrinitaria, sin que deje de ser hombre, y —misterio luminoso, que por su excesiva luz los ojos humanos no pueden ver con claridad— sin que Dios cambie, sin que deje ser por eso lo absolutamente trascendente»[197].

---

[197] F. Ocáriz, *Filiación divina,* GER 10, 118.

La trascendencia divina nos lleva otra vez a la consideración de que la adopción filial, en su causalidad eficiente, es una obra *ad extra* y, por lo tanto, procede de Dios en cuanto un único principio. Pero este único principio es una *acción trinitaria*, en la que cada Persona está presente como distinta de las otras. La obra de la santificación se puede llamar trinitaria en todo el rigor de la expresión[198]. En el acontecimiento misterioso de la *deificación* del hombre, inhabitación del Espíritu en el alma (cfr Rm 8, 11), caridad, adopción filial, presencia de Dios en el alma, son realidades inseparables, que mutuamente se apoyan e iluminan, y que tienden hacia la plenitud de la vida del cielo en una ascensión constante.

Gracia increada y gracia creada

Se entiende por gracia increada la donación —la gracia— que hacen de Sí mismas las divinas Personas el comunicarse *personalmente* a los justos, bien sea en la vida eterna, bien sea durante el caminar terreno. Se entiende por gracia creada la elevación sobrenatural del hombre, un don gratuito, que lo eleva y transforma, haciéndole capaz de actos sobrenaturales de conocimiento y de amor. Se trata de una transformación que afecta tan íntimamente al hombre que, como ya se ha visto, viene descrita con las imágenes de regeneración, nuevo nacimiento, nueva criatura (cfr p.e., Jn 3, 5; 1 P 1, 23; 2 Co 3, 17; Ga 6, 15).

---

[198] «La gracia, en cuanto efecto creatural, será sin duda *un* efecto de la acción *única* y simplicísima de Dios (*una sola naturaleza, una sola operación*), pero esa única acción se nos revela trinitaria: en ella cada Persona está presente como Persona, realmente distinta de las otras dos. En cualquier caso, lo que sí parece claro es que para Santo Tomás el término *appropriatio* no significa una arbitraria atribución de razón: la Trinidad económico-salvífica está muy presente en todo su pensamiento teológico, que no se puede calificar de *modalista*» (F. Ocáriz Braña, *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona 1972, 88).

La *deificación,* que convierte al hombre en *hijo* de Dios, no tiene explicación suficiente si no es por la gracia increada, es decir, por la acción creadora y santificadora del Espíritu Santo[199], por la comunicación de Dios al alma mediante el don del Espíritu, que la eleva hasta el punto de hacerla capaz de conocer y de amar a las tres Personas de la Trinidad. Es el Espíritu de Jesús que hemos recibido, el que nos hace clamar, como Él, «¡Abba, Padre!» (cfr Rm 8, 15). Esta elevación es tal que el hombre alcanza directamente a las Personas divinas con sus actos de conocimiento y de amor[200], y le permite tener con Dios una relación tan íntima que permite decir sin exageración que la Trinidad está presente al alma como lo conocido en el cognoscente y lo amado en el amante[201].

La tradición patrística, sobre todo la griega, concibe la divinización del hombre como *obra* del Espíritu. La gracia creada sería, pues, efecto y don de la gracia increada. Existen pasajes de la Escritura que presentan a la caridad como fruto de la acción del Espíritu ya presente en el alma. He aquí algunos ejemplos: *Los frutos del espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad...* (Ga 5, 22). *Y la esperanza no quedará confundida, pues el amor de Dios se ha difundido en nuestros corazones por el Espíritu que se nos ha dado* (Rm, 5, 5). La misma adopción filial parece

---

[199] Es a este respecto paradigmatica la figura de San Basilio y su *Tratado sobre el Espíritu Santo.* Este libro es el primer tratado que se escribe sobre la divinidad del Espíritu Santo y, en él, Basilio argumenta con convicción que Aquel que nos santifica y diviniza necesariamente ha de ser Dios. «¿Cómo puede ser posible, exclama, que alguien que nos hace hijos de Dios le sea extraño?» (Hom., 24, 6: PG 31, 612 C). La argumentación de San Basilio es clara: La criatura es santificada; el Espíritu Santo, en cambio, es santificador; la criatura recibe la santidad del Espíritu Santo, el Espíritu Santo tiene la santidad por naturaleza, lo mismo que el Padre y el Hijo son santos por naturaleza: la santidad le es consustancial. Cfr J.M. Yanguas, Pneumatología de San Basilio, Pamplona 1983, 33-34.

[200] Sobre el modo (la razón formal) de la presencia de inhabitación en el alma del justo, cfr L.F. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino,* cit., 731-735.

[201] Cfr Santo Tomás, STh I, q. 43, a. 3, in c.

proceder de la presencia del Espíritu: *no recibisteis un espíritu de esclavitud para estar de nuevo bajo el temor, sino que recibisteis un Espíritu de hijos de adopción en el que clamamos: ¡Abbá, Padre!* (Rm 8, 14-15).

La salvación como retorno al Padre en el Hijo por medio del Espíritu Santo

En este sentido, la plenitud de la salvación es la entrada definitiva —el *redditus*— del hombre en la casa del Padre. Esta entrada tiene lugar precisamente porque se ha cumplido en él el proyecto creador: *Porque a los que de antemano eligió, también los predestinó para que lleguen a ser conformes a la imagen de su Hijo, a fin de que Él sea el primogénito entre muchos hermanos* (Rm 8, 29); y porque la lejanía entre los hombres y Dios, que estableció el pecado, es vencida por Cristo. Para referirse a esto, San Pablo utiliza con claridad un lenguaje que remite al drama del pecado y a la expiación realizada por Cristo, al rescate pagado, a la redención. En Ga 4, 5, que tanto hemos citado, se dice que el Padre envía a su Hijo, nacido de mujer, para que redima (*exagoráse)*, y así podamos recibir la *uiozesían*, la adopción filial.

Nuestro Señor dedicó una hermosa parábola a la descripción de la vuelta del hijo al hogar (cfr Lc 15, 11-32). Esta parábola puede entenderse del retorno de cada uno a Dios y también del retorno de la humanidad. Es el entrar en el descanso eterno, eternidad y regreso en los que encuentra su cumplimiento el plan inicial de Dios.

Nos estamos refiriendo a acontecimientos futuros y misteriosos: al final de la historia. San Pablo se refiere a este acontecimiento como la plena manifestación de la filiación divina, manifestación que es anhelada por la creación entera: *La espera ansiosa de la creación anhela la manifestación de los hijos de Dios. Porque la*

creación se ve sujeta a la vanidad, no por su voluntad, sino por quien la sometió, con la esperanza de que también la misma creación será liberada de la esclavitud de la corrupción para participar de la libertad gloriosa de los hijos de Dios (Rm 8, 19-21).

Esta plena manifestación de la filiación divina, que llega no sólo hasta nuestro cuerpo, sino a la creación entera, es descrita, también en contexto de filiación adoptiva (*uiozesía*) y de redención (*apolítrosis*), en Ef 1, 3-14. Allí la manifestación gloriosa de los hijos de Dios es descrita como *recapitular en Cristo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra.*

He aquí cómo sintetiza San Josemaría las líneas esenciales de este inmenso panorama que abre nuestra adopción filial:

> «Dios Padre, llegada la plenitud de los tiempos, envió al mundo a su Hijo Unigénito, para que restableciera la paz; para que, redimiendo al hombre del pecado, *adoptionem filiorum reciperemus* (Ga 4, 5), fuéramos constituidos hijos de Dios, liberados del yugo del pecado, hechos capaces de participar en la intimidad divina de la Trinidad. Y así se ha hecho posible a este hombre nuevo, a este nuevo injerto de los hijos de Dios (cfr Rm 6, 45), liberar a la creación entera del desorden, restaurando todas las cosas en Cristo (cfr Ef 1, 5) que los ha reconciliado con Dios (cfr Col 1, 20)»[202].

BIBLIOGRAFÍA

J.H. Nicolas, *Les profondeurs de la grâce*, París 1969, esp. 51-70; 414-428.

Ch. Baumgartner, *Le mystère de la filiation adoptive*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, VI. 708-726.

F. Ocáriz, *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona 1972.

---

[202] S. Josemaría Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa*, Madrid 2000, n. 65.

Id., *La filiación divina, realidad central en la vida y en la enseñanza de Mons. Escrivá de Balaguer*, ScrTh 13 (1981)513-552.
Id, *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000, 91-95; 175-223; 323-355.
A. Aranda, *Llamados a ser hijos del Padre. Aproximación teológica a la noción de filiación divina adoptiva*, en J.L. Illanes (ed.), *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo*, Pamplona 2000, 251-272.

CONCLUSIÓN

Al llegar al final de nuestro estudio, volvemos los ojos hacia el texto de San Josemaría Escrivá de Balaguer que hemos colocado al principio, como un frontispicio. Ese texto es de particular importancia: San Josemaría delinea en él los rasgos generales del itinerario espiritual al que, por vocación, todos estamos llamados. Ese itinerario incluye el trato íntimo con Dios, el cual es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Incluye, por tanto, el trato íntimo —actos de fe, de esperanza y de amor, de adoración y de acción de gracias— con cada una de las divinas Personas en cuanto que son distintas.

Este trato íntimo con el Dios que está más allá de toda palabra y de todo concepto, llegará a su plenitud en el cielo, cuando, al contemplarle como Él es, la clara visión nos llene de una gloria inefable y eterna; pero debe comenzar ya aquí en la tierra. Es el mismo proceso de la vida interior el que hace sentir al alma la necesidad de «distinguir y adorar» a cada una de las Personas divinas y entretenerse «amorosamente con el Padre y con el Hijo y con el Espíritu Santo».

Al servicio de este empeño y de este ideal se han escrito las páginas que anteceden. No tienen otro objetivo que sintetizar lo que enseña la doctrina cristiana sobre Dios Padre, con el fin de ayudar, desde el limitado pero imprescindible ámbito del

conocimiento teológico, al «trato» con Dios Padre, a la oración filial, a la adoración, a la acción de gracias, en una palabra, a unir gozosamente nuestro abbá al Abbá de Jesús.

Como se dice en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «orar al Padre es entrar en su misterio, tal como Él es, y tal como el Hijo nos lo ha revelado»[203]. Por esta razón, el modesto tratado sobre Dios Padre que estamos concluyendo, encontraría su mejor final si se convirtiese, en el alma y en los labios del lector, en una ardiente doxología. En este contexto, vienen una vez más a la mente los versos del himno de *Efesios*, que tanto han sido citados en estas páginas:

> «Bendito sea el Dios y Padre
> de Nuestro Señor Jesucristo,
> que nos ha bendecido en Cristo
> con toda bendición espiritual en los cielos,
> ya que en él nos eligió
> antes de la creación del mundo,
> para que fuésemos santos y sin mancha
> en su presencia, por el amor;
> nos predestinó a ser sus hijos adoptivos
> por Jesucristo,
> conforme al beneplácito de su voluntad,
> para alabanza y gloria de su gracia,
> que derramó sobre nosotros sobreabundantemente
> con toda sabiduría y prudencia.
> Nos dio a conocer el misterio de su voluntad,
> según el benévolo designio
> que se había propuesto realizar mediante Él
> y llevarlo a cabo en la plenitud de los tiempos:
> recapitular en Cristo todas las cosas,
> las de los cielos y las de la tierra»

---

[203] CCE, n. 2779.

BIBLIOGRAFÍA

Juan Pablo II, Enc. *Dives in misericordia* (30.IX.1980).

Juan Pablo II, *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo* (I), Madrid 1996.

Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 232-248 y 2777-2802.

San Josemaría Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa*, Madrid 2001.

San Josemaría Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, Madrid 2002.

Comisión para el Jubileo del año 2.000, *Dios, Padre misericordioso*, Madrid 1998.

Amato, A., *Il vangelo del Padre*, Roma 1998.

Aranda, A., (ed.) *Trinidad y salvación*, Pamplona 1990.

Baumgartner, Ch., *Le mystère de la filiation adoptive*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, VI. 708-726.

Bouyer, L., *Le Père invisible*, París 1976.

Casciaro, J.M., *La autodonación de Dios en Cristo*, «Scripta Theologica» 27 (1997) 473-492.

Corbon, J., *La oración cristiana*, «Scripta Theologica» 31 (1999) 773-747.

Echevarría, J., *Itinerarios de vida cristiana*, Barcelona 2001, esp., 11-21.

Galot, J., *Padre ¿Quién eres?*, Salamanca 1998

Galván, J.M., *Il problema teologico degli attributi divini*: I. *Con-*

siderazioni metodologiche, «Annales Theologici» 8 (1994) 285-313; II. *Dio e la sofferenza umana*, Ibid., 10 (1996) 69-90; III. *Dio, la colpa e la morte*, Ibid., 13 (1999) 107-132.
Gutiérrez-Martín, J.L., *Celebrar la gloria del Padre: la dinámica trinitaria de la liturgia*, «Scripta Theologica» 31 (1999) 441-452.
Illanes J.L., (ed.), *El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo*, Pamplona 2000, esp. 73-98; 237-250.
Ladaria, L., *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca 1998.
Le Guillou, *Le mystère du Père*, París 1973.
Lodi, E., *Il Padre di Gesù Cristo nella liturgia*, Bolonia 1998.
Marchel, W., *Dieu père dans le Nouveau Testament*, París 1998.
Mateo-Seco, L.F., *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998.
Mateo-Seco, L.F., *Divino huésped del alma*, «Scripta Theologica» 30 (1998) 505-517
Mateo-Seco L.F., (ed.), *El Padre de la misericordia*, «Scripta Theologica» 31 (1999), 437-511).
Muñoz León, D., *Jesucristo, don del Padre a la humanidad. Perspectiva del cuarto evangelio*, «Scripta Theologica» 27 (1997) 493-510.
Ocáriz F., Celaya, I., *Vivir como hijos de Dios*, Pamplona 1993.
Ocáriz, F., *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona 1972.
Ocáriz, F., *La filiación divina, realidad central en la vida y en la enseñanza de Mons. Escrivá de Balaguer*, «Scripta Theologica» 13 (1981)513-552.
Ocáriz, F., *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000, 91-95; 175-223; 323-355.
Pons, G., *Dios Padre en los escritos patrísticos*, Madrid 1998.
Porro, C., *Mostraci il Padre*, Turín 1997.
Rovira Belloso, J., *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993.
Schlosser, J., *Le Dieu de Jésus*, París 1987.
Silanes, N., *Dios Padre nuestro*, Salamanca 1991.
Spiazzi, R., *Dio Padre onnipotente e misericordioso*, Milán 1998, 66-70.

Biblioteca de Iniciación Teológica

Monografías

Para leer la «Veritatis Splendor»
Servais-Th. Pinckaers

Derecho a la vida y estado moderno. A propósito de la Evangelium vitae
Martin Rhonheimer

Espiritualidad y sacerdocio
José Luis Illanes

La Confesión Sacramental
Raimondo Marchioro

Para leer la «Fides et Ratio»
Tomás Melendo

Historia del Confesonario
Arturo Blanco

La moral católica
Servais-Th. Pinckaers

Conocer a Dios. I. La fe compartida
Jesús Ortiz López

Conocerse y comprenderse
Jutta Burggraf

ESTE LIBRO, PUBLICADO POR
EDICIONES RIALP, S. A.,
ALCALÁ, 290, 28027 MADRID,
SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EN GRÁFICAS RÓGAR, S. A.,
NAVALCARNERO (MADRID)
EL DÍA 29 DE OCTUBRE DE 2003.

BIBLIOTECA DE INICIACIÓN TEOLÓGICA

TEOLOGÍA TRINITARIA: DIOS PADRE

El Credo comienza con esta afirmación: *Creo en Dios Padre*, es decir, creo en el Padre que, en su eternidad divina, está en el origen del Hijo y del Espíritu Santo y de todo cuanto existe. Toda la oración cristiana, especialmente la oración litúrgica, comienza haciendo la señal de la cruz "en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo", y suele terminar "por nuestro Señor Jesucristo que contigo vive y reina en la unidad del Espíritu Santo y es Dios por los siglos de los siglos".

Todo el ser y toda la vida de Cristo estuvieron filialmente vueltos hacia el Padre hasta tal punto que su alimento consistió en hacer la voluntad del Padre (Jn 4, 34). Este libro ha sido concebido como una ayuda para recorrer nuestro itinerario hacia el Padre, exponiendo con cierto detalle lo que la teología dice en torno a la Persona de Dios Padre. Se trata, en definitiva, de considerar detenidamente la "paternidad" del Padre y nuestra filiación divina en Cristo.

Lucas F. Mateo Seco es Doctor en Teología por la Universidad de Santo Tomás de Aquino (Roma). En la actualidad es profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y Director de las Revistas *Scripta Theologica* y *Scripta de Maria*.

ISBN 84-321-3464-3

9 788432 134647